

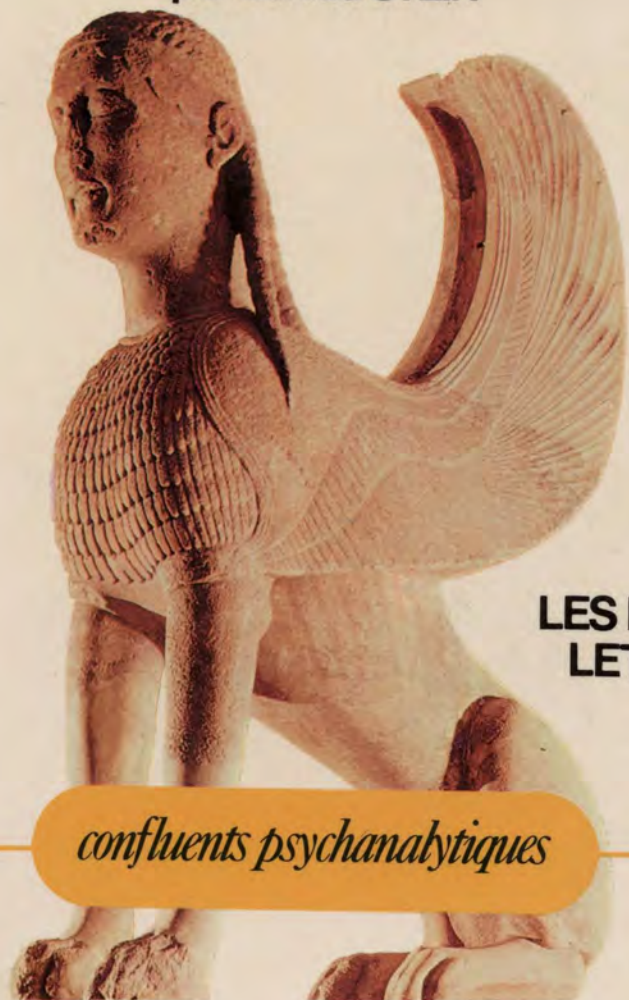
288531 B

OEDIPE

OU LA LÉGENDE DU CONQUÉRANT

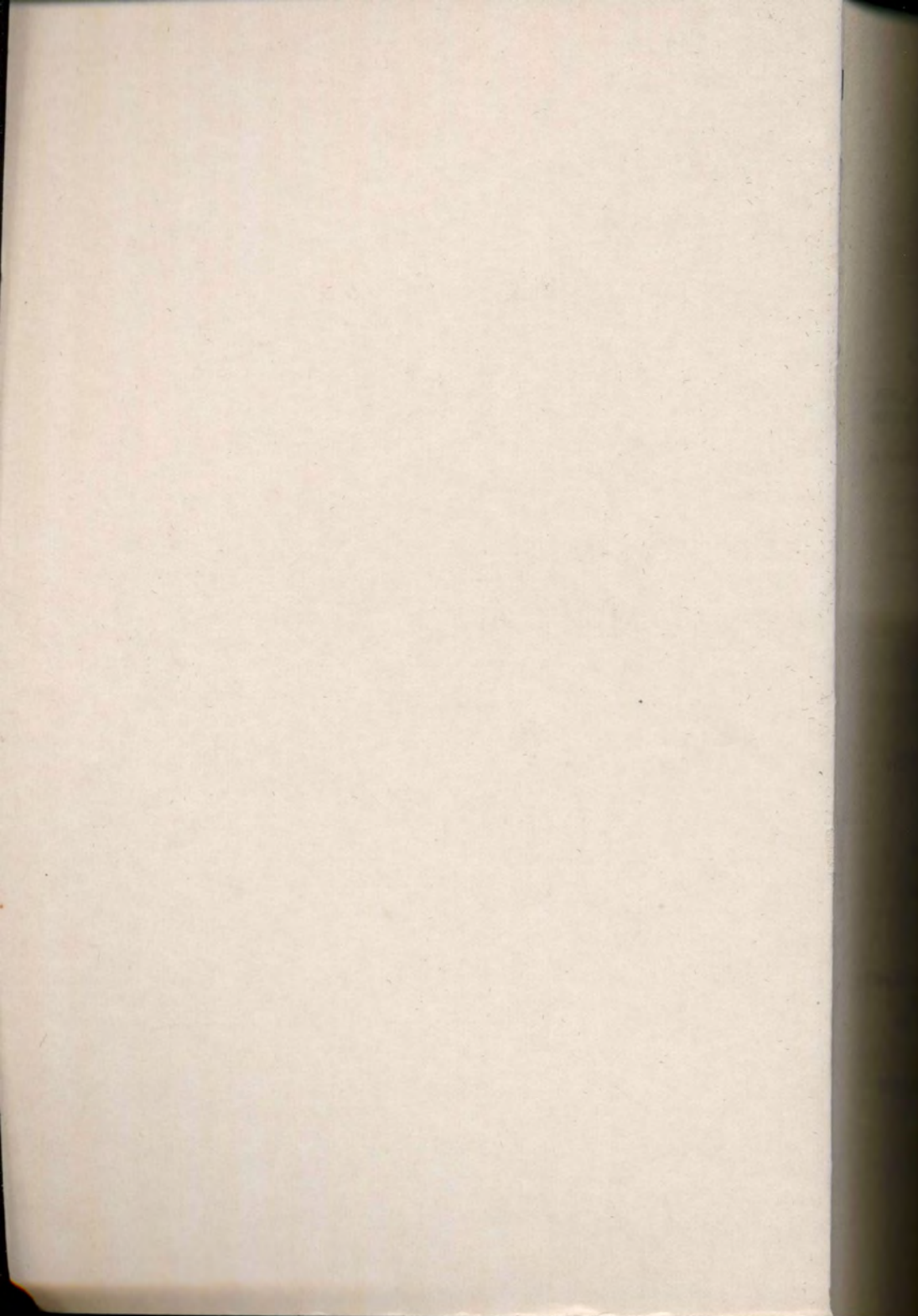
Marie Delcourt

Précédé de "OEDIPE ROI" SELON FREUD
par Conrad STEIN



LES BELLES
LETTRES

confluents psychanalytiques



288531B

CONFLUENTS PSYCHANALYTIQUES

Collection dirigée par A. de Mijolla

MARIE DELCOURT

DANS LA COLLECTION « CONFLUENTS PSYCHANALYTIQUES »

OEDIPE

OU

LA LÉGENDE DU CONQUÉRANT

LA LÉGENDE DU CONQUÉRANT

« OEDIPE ROI » SELON FREUD

DANS LA COLLECTION « CONFLUENTS »

- 1 — H. BERGASSE. Le royaume de la déesse.
 - 2 — G. ROUX. Dégâts, son ors et ses deus.
 - 3 — P. GRIMAL. Mémoires de T. Pomposus Aulus.
 - 4 — G. FAY. L'émancipation féminine à Rome.
 - 5 — A. NEYTON. Les cieux romains des déesses.
 - 6 — P. GRIMAL. L'antique Rome.
- 4 poésies :
- 1 — F. LE CORNU. Phénope et les femmes dans les « Vies parisiennes ».
 - 2 — J. LE CORNEC. Quand le français perd son latin.
 - 3 — M. DE CHAMBRUN-RUSPOLL. Le monde du Féminin.
 - 4 — J. SAUCERY. Ode.

SOCIÉTÉ ÉDITEUR LES ÉDITIONS DE LA MAISON



DANS LA COLLECTION
« CONFLUENTS PSYCHANALYTIQUES »

- D. ANZIEU, F. CARAPANOS, J. GILLIBERT, A. GREEN, N. NICOLAÏDIS, A. POTAMIANOU. Psychanalyse et culture grecque.
- M. DELCOURT. Œdipe ou la légende du conquérant. *Précédé de « Œdipe Roi »* selon Freud par Conrad STEIN.

A paraître :

- A. DE MIJOLLA. Les visiteurs du moi, fantasmes d'identification.
- J. FINCK. Thomas Mann et la psychanalyse.

DANS LA COLLECTION « CONFLUENTS »

1. — H. BERGASSE. Le tocsin de la décadence.
2. — G. ROUX. Delphes, son oracle et ses dieux.
3. — P. GRIMAL. Mémoires de T. Pomponius Atticus.
4. — G. FAU. L'émancipation féminine à Rome.
5. — A. NEYTON. Les clefs païennes du christianisme.
6. — P. GRIMAL. L'amour à Rome.

A paraître :

7. — F. LE CORSU. Plutarque et les femmes dans les « Vies parallèles ».
8. — J. LE CORNEC. Quand le français perd son latin.
9. — M. DE CHAMBRUN-RUSPOLI. Le retour du Phénix.
10. — J. SANCERY. Galba.

288531B

CONFLUENTS PSYCHANALYTIQUES

Collection dirigée par A. de Mijolla

MARIE DELCOURT

OEDIPE OU LA LÉGENDE DU CONQUÉRANT

précédé de

« OEDIPE ROI » SELON FREUD

par

Conrad STEIN



SOCIÉTÉ D'ÉDITION « LES BELLES LETTRES »

95, boulevard Raspail

75006 PARIS

1981



« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, "toute représentation ou reproduction illégale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite" (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »

© Société d'Édition des Belles Lettres, Paris, 1981

La première édition de « Œdipe ou la légende du conquérant » a été réalisée par la Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule CIV, en 1944

ISBN : 2-251-33408-4

« *OEdipe Roi* » selon Freud

Conrad STEIN

OEdipe ou la légende du conquérant fut publié en 1944 à l'intention des spécialistes de la Grèce antique. Aujourd'hui, deux ans après la disparition de Marie Delcourt, ce livre est réimprimé pour satisfaire à la demande explicite ou potentielle d'un public plus large, puisqu'il faut y compter les lecteurs dont l'intérêt pour l'antiquité grecque est stimulé par une familiarité de la notion de complexe d'OEdipe. Pourtant, Marie Delcourt manifeste la plus grande réserve à l'égard des thèses freudiennes, et sa position est partagée par la plupart des hellénistes. Sa méthode, il est vrai, ne doit rien à la psychanalyse et le lecteur qui négligerait les quelques passages consacrés à une contestation des positions de Freud ne perdrait rien de la véritable substance de l'ouvrage. D'un autre point de vue, cependant, on ne saurait négliger le fait que Marie Delcourt a consacré les derniers paragraphes de sa conclusion à s'inscrire en faux contre la thèse selon laquelle les tendances inconscientes créeraient le mythe : je pense qu'on peut y reconnaître une réaction au caractère envahissant, à la popularité peut-être croissante de l'interprétation psychanalytique en matière de mythologie. D'autres auteurs ont d'ailleurs exprimé leur irritation avec moins de retenue.

Selon Marie Delcourt, la légende d'OEdipe peut-être divisée en six grandes séquences, toutes inspirées de rites et de mythes relatifs à la lutte pour le pouvoir royal, d'où le titre du livre. Cette thèse suffirait déjà à retenir l'attention des lecteurs sensibles à la visée conquérante qui, du début à la fin, sous-tend l'œuvre théorique de Freud, de Freud qui, pour s'être découvert semblable à OEdipe, n'en a pas moins persisté à s'adonner à ses rêveries de conquistador. Il reste que l'intérêt majeur d'une lecture

d'*Œdipe ou la légende du conquérant* procède pour le profane en matière de philologie, qu'il soit psychanalyste ou non, d'une démarche au regard de laquelle la thèse du conquérant reste contingente. Je veux dire que l'évocation des rites et des mythes, qui constituent les sources des grands thèmes légendaires dans toutes leurs variantes, confère à la vision que l'on peut avoir de la tragédie d'*Œdipe Roi* une profondeur de champ jusque-là insoupçonnée. Cela ne tient pas seulement à la richesse de la documentation — la différence avec ce que peut apporter un abrégé de mythologie n'est évidemment pas seulement de nature quantitative —, mais bien plutôt à une mise en perspective de ces éléments dans l'ordre de leur évolution.

Contribuer à rendre compte de la complexe constitution d'un texte de référence énigmatique à certains égards, en rapportant au contexte social qui le situe dans un passé défini, les données susceptibles de constituer son passé antérieur : tel est apparemment l'un des aspects du travail en œuvre dans la mythologie, l'histoire des religions et, plus généralement, dans l'anthropologie historique. L'esprit d'une telle démarche n'est peut-être pas sans présenter une similitude, d'ordre assez général, avec celui de la psychanalyse. Mais il ne résulte pas de cette parenté que des propositions empruntées à un corpus supposé constituer le savoir psychanalytique puissent s'avérer efficaces dans des champs d'application. Il est d'ailleurs incontestable que Freud s'est bercé d'une illusion en jugeant ses travaux susceptibles de donner lieu à des applications de nature à promouvoir les disciplines relevant des sciences humaines, et c'est ici le psychanalyste freudien qui en témoigne. Dans ces conditions, il convient, me semble-t-il, non point d'engager une polémique avec Freud, ce qui serait presque aussi vain que de débattre avec Sophocle de ses vues sur la nature de l'homme (le nombre de décennies ou de siècles écoulés ne change rien au fait qu'ils appartiennent, l'un et l'autre, à l'histoire), non point de discuter le bien-fondé des conclusions de Freud, mais d'examiner son œuvre, afin de la situer dans le passé qui est le nôtre et nous situer nous-mêmes dans le futur antérieur qui est le sien. Ceci devrait permettre, après Freud, de préciser enfin à quel titre le travail qu'il a inauguré peut prendre en compte les productions de valeur sociale, en général, et les mythes, en particulier.

I.

Chose curieuse, alors que Freud n'a pas manqué de s'aventurer en conquérant dans les domaines de l'ethnologie et de l'histoire de la religion mosaïque, il ne s'est livré qu'à de brèves quoique fréquentes incursions dans le champ des humanités classiques. Pourtant, la légende d'Œdipe, telle que la tragédie de Sophocle la restitue, s'est d'emblée imposée à lui comme figuration exemplaire de la découverte qui devait constituer le noyau de toutes ses élaborations ultérieures. Et sur ce point, il n'a jamais varié. Dans le passage bien connu de la lettre adressée à Wilhelm Fliess, le 15 octobre 1897, et qui vaut aujourd'hui comme document inaugural, il écrit : « [...] le fait d'être amoureux de la mère ainsi que la jalousie envers le père [sont des] états que je tiens maintenant pour un événement général dans la petite enfance [...]. S'il en est ainsi, on comprend le pouvoir saisissant d'Œdipe Roi. » Et, en 1938, dans l'*Abrégé de psychanalyse* : « [...] à un plus haut degré, notre intérêt est dû à l'influence d'une situation que tous les enfants sont destinés à connaître [...]. Je veux parler du *complexe d'Œdipe*, ainsi nommé parce que l'essentiel de son contenu fait retour dans la légende grecque du roi Œdipe dont la thématique nous a été heureusement conservée par un grand dramaturge. Le héros grec tue son père et épouse sa mère¹. »

Sur un aspect de sa pensée, aucun malentendu ne saurait persister : Freud n'a jamais songé à faire appel à la légende pour établir le bien-fondé de sa découverte du complexe d'Œdipe ; c'est au contraire la constance des vœux parricide et incestueux qui lui a permis d'observer que le contenu refoulé du complexe d'Œdipe « fait retour » dans la légende. Toutefois, et ceci peut faire problème, il affirme que c'est à l'aide des seules données de la psychanalyse qu'« on comprend le pouvoir saisissant d'*Œdipe Roi* ». « L'antiquité, écrit-il en effet en 1899 dans *L'interprétation des rêves*, nous a légué un matériau légendaire propre à soutenir cette découverte, et dont seule l'universalité des hypothèses concernant la psychologie de l'enfance ici expo-

¹ G.W. XVIII, 114. Toutes les références aux écrits de Freud destinés à la publication renvoient aux *Gesammelte Werke*, Francfort, Fischer.

sées permet de comprendre l'universelle et pénétrante efficience¹. » Ainsi, une configuration que les investigations psychanalytiques singulières ne sauraient manquer chaque fois de révéler, accéderait-elle à un statut d'universalité en raison de l'efficience dont elle ferait preuve dans un champ différent de celui où elle a pris naissance.

La référence à *Œdipe Roi* occupe trois petites pages dans *L'interprétation des rêves* qui reste l'œuvre majeure de Freud ; l'argument est repris en 1917 dans *l'Introduction à la psychanalyse* et en 1938 dans *l'Abrégé de psychanalyse* qui sont des ouvrages essentiellement didactiques. Pour le reste — abstraction faite de tout ce qui concerne le complexe d'Œdipe et non le personnage légendaire —, on ne trouve, éparpillés au long des volumes des *Gesammelte Werke*, qu'un petit nombre de simples renvois, de brefs rappels et de notations complémentaires toujours très sommaires. Mis au bout à bout, l'ensemble formerait un texte d'une dizaine de pages qui ferait contraste, non seulement avec des ouvrages tels que *Totem et tabou* ou *Moïse et le monothéisme*, mais encore avec les études souvent importantes portant sur des œuvres de Shakespeare, de Goethe, de Dostoïevski, du romancier Jensen, de Léonard de Vinci, de Michel-Ange, aussi bien que sur les mémoires du Président Schreber ou sur un manuscrit qui relate un cas de névrose démoniaque au XVII^e siècle. Le fait, paradoxal à première vue, que Freud ne se soit pas engagé dans une étude du texte de Sophocle peut donner lieu à diverses conjectures. Pour l'instant, je me bornerai à une remarque de caractère assez élémentaire. Du moment que « le héros grec tue son père et épouse sa mère », la légende est supposée suffisamment transparente pour ne pas exiger d'interprétation. Dans les *Cinq leçons sur la psychanalyse*, données aux États-Unis en 1909, afin d'illustrer son exposé du « complexe nucléaire de toute névrose », Freud signale effectivement que « le mythe du roi Œdipe qui tue son père et reçoit sa mère en mariage est une manifestation encore peu modifiée du vœu infantile auquel s'opposera ultérieurement la barrière de l'inceste² ».

¹ *G. W.*, II-III, 267.

² *G. W.*, VIII, 50.

2.

L'interprétation des rêves est le seul texte où le commentaire relatif à *Œdipe Roi* soit précédé d'un exposé de l'argument de la tragédie, et ce récit est d'une brièveté et d'une sécheresse assez remarquables. Il me paraît utile de le transcrire. « Nourrisson, Œdipe, fils de Laïos, roi de Thèbes, et de Jocaste, est exposé parce qu'un oracle a annoncé au père que son fils non encore né serait son assassin. Il est sauvé et il grandit en tant que fils de roi dans une cour étrangère, jusqu'à ce que, doutant de ses origines, il consulte lui-même l'oracle dont il reçoit le conseil d'éviter sa patrie parce qu'il deviendra le meurtrier de son père et l'époux de sa mère. Sur le chemin qui l'éloigne de sa patrie supposée, il rencontre le roi Laïos et le tue au cours d'une querelle rapidement enflammée. Ensuite, il arrive devant les portes de Thèbes où il résout les énigmes de la Sphinx qui lui barrait le chemin, en reconnaissance de quoi les Thébains le choisissent pour roi et lui offrent la main de Jocaste. Il règne longtemps dans la paix et la dignité et procréé, avec sa mère qu'il ne connaît pas, deux fils et deux filles, jusqu'à ce que se déclare une peste qui motive, de la part des Thébains, une nouvelle consultation de l'oracle. »

Le déroulement proprement dit de la tragédie est alors exposé en dix lignes : « Ici commence la tragédie de Sophocle. Les messagers apportent la réponse : la peste cessera une fois que l'assassin de Laïos sera chassé du pays. Mais où demeure-t-il ?

« Comment retrouver à cette heure la trace incertaine d'un crime si vieux ? (v. 109)¹. »

« L'action de la pièce ne consiste en rien d'autre qu'en un dévoilement habilement différé et s'amplifiant pas à pas — comparable au travail d'une psychanalyse —, au terme duquel il apparaîtra qu'Œdipe est lui-même, non seulement l'assassin de

¹ Freud cite la traduction allemande de Donner. Sauf indication contraire, je reproduis la traduction de Paul Mazon, Les Belles Lettres, Paris.

Laïos, mais encore le fils de la victime et de Jocaste. Bouleversé par l'abomination qu'il a perpétrée dans l'ignorance, Œdipe s'aveugle et quitte sa patrie. L'oracle est accompli¹. »

Dans le cours de son commentaire, Freud reproduit, en l'attribuant au Chœur, les ultimes observations du Coryphée, tronquées toutefois de leur conclusion (« C'est donc ce dernier jour qu'il faut, pour un mortel, toujours considérer ; gardons-nous d'appeler jamais un homme heureux, avant qu'il ait franchi le terme de sa vie sans avoir subi un chagrin. ») :

« Regardez, habitants de Thèbes, ma patrie. Le voilà, cet Œdipe, cet expert en énigmes fameuses, qui était devenu le premier des humains. Personne dans sa ville ne pouvait contempler son destin sans envie. Aujourd'hui, dans quel flot d'effrayante misère est-il précipité. »

Plus loin, Freud rapporte que Jocaste console Œdipe — non encore éclairé mais rendu soucieux par le souvenir des oracles — en faisant état d'un rêve que tant d'hommes ont eu sans que, selon elle, il signifiât quoi que ce soit :

« Bien des hommes-ont déjà dans leurs rêves partagé le lit maternel. Celui qui attache le moins d'importance à pareilles choses est aussi celui qui supporte le plus aisément la vie (v. 995 sq)². »

Le récit de Freud que je viens de citer ainsi complété, comporte non seulement des omissions que l'on peut juger significatives, mais encore des affirmations inexactes. Il faut aussi noter que la plupart des épisodes ou des thèmes qui s'y trouvent énumérés ne feront l'objet d'aucun commentaire dans toute l'œuvre de Freud.

Je reviendrai ultérieurement sur une omission des plus notables, celle du suicide de Jocaste, qui est pourtant, dans le récit

¹ G. W., II-III, 267-68.

² Vers 995 selon la première édition de *Die Traumdeutung*, vers 955 selon les éditions ultérieures publiées du vivant de Freud, alors qu'il s'agit en fait des vers 981 et suivants.

homérique, la cause du renversement de la condition d'Œdipe¹. Il faut y associer l'absence de commentaire sur l'aspect de la Sphinx, silence qui prend d'autant plus de relief que Freud consacre quelques pages à la tête de Méduse, monstre à certains égards apparenté à « l'ignoble chanteuse », à la « vierge ailée », à la « devineresse aux serres aiguës ».

Première erreur : Freud écrit qu'Œdipe reçoit de l'oracle « le conseil de se tenir éloigné de sa patrie parce qu'il deviendra le meurtrier de son père et l'époux de sa mère ». Le conseil donné par l'oracle ne figure pas dans le récit qu'Œdipe fait à Jocaste de sa consultation à Delphes ; il s'agit vraisemblablement d'une invention involontaire de Freud, et qui n'est pas sans importance.

Une autre erreur mérite d'être relevée parce qu'elle montre que le commentaire de Freud n'était pas fondé sur une pratique tant soit peu assidue du texte de Sophocle. Qui vient de relire *Œdipe Roi* ne saurait penser que la réponse concernant la peste est apportée par des messagers : la pièce débute en effet par un dialogue qui se déroule dans l'attente du retour de Créon qu'Œdipe dit avoir envoyé lui-même à Delphes. Lorsqu'il paraît enfin, Œdipe le soumet à un long interrogatoire qui constitue le début de son enquête.

Mis à part l'oracle reçu par Œdipe, aucun des éléments légendaires constitutifs de la situation antérieure au début proprement dit de la tragédie, n'inspirera à Freud le moindre commentaire. Toutefois, la Sphinx et l'énigme qu'elle a proposée feront — séparément notons-le bien — l'objet de remarques dans des écrits postérieurs à *L'interprétation des rêves*. En 1929, dans *Dostoïevski et le parricide*, la Sphinx est désignée comme « monstre qui symbolise le père », parce que la répétition du parricide sur sa personne atteste l'immédiateté de la relation entre cet acte et la conquête de la « mère-reine »². Quant à l'énigme, Freud notera à trois reprises qu'elle représente, de

¹ L'interprétation que Marie Delcourt donne du suicide de l'Épicaste homérique me paraît des plus intéressantes (p. 73, 74 du présent volume), et de nature à éclairer le fait que ce thème en vienne à n'occuper qu'une place latérale chez Sophocle. Dans « Œdipe superman » (*Études freudiennes*, 15-16, avril 1979, p. 39-51) j'ai abordé une première fois la question de l'absence de toute mention, par Freud, du suicide de Jocaste.

² *G.W.*, XIV, 412.

toute évidence, la question qui ne saurait manquer d'agiter un enfant : d'où viennent les enfants ?¹

Signalons, dans le même ordre d'idées, que l'acte de se crever les yeux est donné, ainsi que les rêves l'attestent, pour un substitut symbolique de la castration². « Le fait que le criminel mythique, Œdipe, se prive de la vue n'est qu'une litote de la punition par la castration qu'il mériterait selon la loi du talion³. » Je suppose que Freud voulait dire qu'Œdipe se punit par où il a péché.

La désignation de la Sphinx comme substitut du père revêt un caractère occasionnel : elle pourrait être considérée comme symptomatique d'une certaine répugnance de Freud à prendre en considération cette érotique âme en peine, fauteuse de cauchemar, dont Marie Delcourt a retracé la transformation en une sorte de maîtresse d'école. En revanche, la désignation de l'énigme comme représentant uniquement une question que ne peuvent manquer de se poser les enfants, ainsi que celle de l'acte de se crever les yeux comme substitut de la seule castration, relèvent d'un système de correspondances terme à terme, semblable à une clef des songes, dont l'élaboration va dans un sens contraire au principe sur lequel, précisément, Freud a fondé sa découverte, à savoir que l'interprétation des actes psychiques en général et des rêves en particulier procède, dans sa singularité, des enchaînements de pensées produits par celui qui s'adonne au travail analytique. Occasionnelles, ou visant à établir une symbolique une fois pour toute fixée, ces interprétations restent isolées et ne s'inscrivent nullement dans le contexte manifeste d'une étude des données légendaires ou de l'action de la tragédie.

Nous sommes maintenant en mesure d'affirmer qu'à l'exception de l'évocation par Jocaste du rêve de l'inceste avec la mère — à l'exception, plus accessoirement, de l'interrogation d'Œdipe : « Comment retrouver à cette heure la trace incertaine d'un crime si vieux ? », ainsi que des ultimes observations formulées par le Coryphée —, Freud a, dans son commentaire, manifesté

¹ *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, G.W., V, 95 ; *Pour l'éducation sexuelle des enfants*, G.W., VII, 24 ; *Introduction à la psychanalyse*, G.W., XI, 329.

² *L'interprétation des rêves*, G.W., II-III, 403, note ajoutée en 1914 ; *Abrégé de psychanalyse*, G.W., XVII, 117, n.

³ *L'inquiétante étrangeté*, G.W., XII, 243.

une remarquable indifférence à l'égard des éléments propres à soutenir concrètement l'action dramatique, qu'il s'agisse des paroles prononcées ou des représentations d'ordre visuel qu'elles peuvent être destinées à solliciter. Ce qui revient à dire qu'il a presque totalement négligé le texte d'une tragédie dont il disait que le déroulement était « comparable au travail d'une psychanalyse », alors qu'un tel travail est précisément fondé sur l'attention portée aux éléments d'un discours. Ainsi en est-il venu à rendre compte de l'intérêt puissant qu'a suscité en lui la tragédie d'*Œdipe Roi*, par des considérations relatives aux ressorts de son efficacité tragique, fondées sur un canevas, schématique à l'extrême, de l'argument de Sophocle.

L'aventure d'Œdipe sera présentée aux auditeurs de la vingt-et-unième conférence pour l'*Introduction à la psychanalyse*, débarrassée de presque tous les éléments superflus qui avaient été retenus dans le premier résumé. « Vous connaissez tous la légende grecque du roi Œdipe dont le destin est de tuer son père et de prendre sa mère pour épouse : il fait l'impossible pour se soustraire à l'oracle et finit par se priver de la vue après avoir appris qu'il a quand même commis les deux crimes, sans le savoir [...]. Dans l'œuvre du poète antique, une enquête habilement suspendue et attisée par une succession de nouveaux indices, dévoile progressivement le très ancien forfait d'Œdipe. Dans le cours du dialogue, il advient que Jocaste s'oppose à la poursuite de l'enquête. Elle invoque le fait que beaucoup d'hommes ont reçu en partage le rêve dans lequel ils cohabitent avec leur mère, alors que les rêves ne méritent aucune considération¹. »

Il suffirait d'ajouter à ce nouveau résumé la réflexion d'Œdipe relative à l'ancienneté du crime ainsi que la morale énoncée par le Coryphée, pour qu'il contienne tous les traits de la tragédie de Sophocle, pertinents au regard des réflexions qui vont suivre aussi bien que de celles qui avaient été consignées dix-sept ans auparavant dans *L'interprétation des rêves* ; il en comporte d'ailleurs deux qui resteront inutilisées, à savoir qu'Œdipe se prive de la vue et que Jocaste s'oppose à la poursuite de l'enquête.

¹ G. W., XI, 342.

Les quelques pages que Freud a consacrées en 1899, 1917 et 1938 au commentaire proprement dit de la tragédie, somme toute réduite à une ébauche, exigent un examen assez détaillé¹. Une fois débarrassé d'une dialectique adventice que je prendrai en considération ultérieurement, l'argument proposé dans *L'interprétation des rêves*, afin d'établir « sur quoi l'effet tragique d'*Œdipe Roi* repose », apparaîtra tout à fait linéaire. « Du moment qu'*Œdipe Roi* bouleverse [...] l'homme moderne, la solution ne peut consister qu'en ceci [...]. Il doit y avoir en nous une voix qui est prête à reconnaître la force contraignante du destin dans l'*Œdipe* [...]. Et, en fait, un tel facteur existe dans l'histoire du roi *Œdipe*. Son destin nous saisit parce qu'il aurait pu être le nôtre, parce que l'oracle a fait peser sur nous la même malédiction. Peut-être étions-nous tous destinés à faire porter notre premier émoi sexuel sur la mère, et à diriger notre première haine, notre premier vœu empreint de violence, vers le père ; nos rêves sont faits pour nous en convaincre. Le roi *Œdipe* qui a tué son père, Laïos, et épousé sa mère, Jocaste, n'est que la réalisation des vœux de notre enfance. »

Ceci étant posé, Freud remarque qu'à la différence d'*Œdipe*, nous avons su nous soustraire à la malédiction de l'oracle : « Toutefois, plus heureux que lui, nous avons réussi, entre temps — dans la mesure où nous ne sommes pas devenus des psycho-névrosés —, à détacher nos émois sexuels de nos mères et à oublier notre jalousie à l'égard de nos pères. »

Ainsi, l'effet tragique semble-t-il devoir résulter de ce que le dévoilement du destin criminel d'*Œdipe* révélerait du même coup, au spectateur, sa similitude avec *Œdipe*, similitude dans la différence. En effet : « Face à la personne dans laquelle ce vœu des temps primitifs de l'enfance s'est réalisé, horrifiés, nous reculons de toute la force du refoulement que ces vœux ont, depuis lors, subi en nous. Cependant que le poète fait, dans l'enquête, la lumière sur la faute d'*Œdipe*, il nous impose une connaissance

¹ Trois ou quatre pages en tout : *L'interprétation des rêves*, G.W., II-III, 268-71 ; *Introduction à la psychanalyse*, G.W., XI, 343-44 ; *Abrégé de psychanalyse*, G.W., XVII, 112. Les citations qui vont suivre sont empruntées à ces passages.

de cet intérieur de nous-mêmes ou de telles impulsions, pour être réprimées, n'en continuent pas moins d'exister. »

Suit une évocation assez surprenante, contradictoire pour tout dire, de spectateurs qui, saisis par le dénouement de la tragédie, n'auraient plus lieu de se féliciter d'avoir été plus heureux qu'Œdipe. « L'opposition, l'avertissement sur lequel le Chœur nous quitte [...] nous atteint en nous-mêmes et en notre fierté, nous qui sommes, depuis notre enfance, devenus si sages et si puissants, selon notre estimation. Comme Œdipe, nous vivons dans l'ignorance des vœux offensant la morale que la nature nous a imposés, et une fois qu'ils sont dévoilés, nous désirons, semble-t-il, détourner notre regard des scènes de notre enfance. »

On ne saurait déterminer si cette dernière notation est une allusion volontaire ou involontaire au fait qu'Œdipe s'est privé de la vue. En tout état de cause, arrivés à ce point où toute différence entre Œdipe et le spectateur semble abolie, nous en sommes à nous demander si nous devons comprendre qu'Œdipe n'a pas vraiment tué son père et épousé sa mère, que sa tragédie n'est que la mise en scène de notre rêve ou, au contraire, si notre crime est en tout point identique au sien. Nul pourtant n'a su mieux que Freud rendre sensible la différence de statut qui sépare les vœux et les actes de même dénomination ! Si le spectateur bouleversé devait se révéler en tout point identique à Œdipe, il se serait produit à Athènes, aux environs de l'an 420 avant notre ère, un événement très remarquable : à la fin de la représentation d'*Œdipe Roi*, on aurait vu un long cortège d'aveugles, plongés dans la plus profonde affliction, quitter le théâtre de Dionysos et se diriger vers les portes de la ville pour prendre le chemin de l'exil. Ou bien : un beau matin, les Athéniens, ayant tous eu le même rêve, se seraient réveillés pour constater que les Dionysies auxquelles ils avaient cru participer la veille n'avaient pas eu lieu.

Le commentateur est maintenant dans l'embarras, ne sachant s'il doit ou non persister à s'en tenir aux textes de Freud destinés à la publication et feindre d'ignorer les lettres adressées à Wilhelm Fliess, publiées en 1950, après la mort de Freud qui avait demandé qu'elles soient détruites lorsqu'elles avaient fait surface en 1937, lettres où est consignée l'expérience

personnelle travestie dans *L'interprétation des rêves*, ainsi que dans les textes qui lui ont fait suite. Freud a voulu que le dévoilement progressif, au terme duquel il apparaît qu'Œdipe est lui-même le criminel, soit « semblable au travail d'une psychanalyse », semblable au travail de la propre psychanalyse du spectateur. Tel était, selon lui, le ressort de l'effet tragique d'*Œdipe Roi*. Dans l'*Introduction à la psychanalyse*, il fait appel à l'expérience de ses auditeurs. « J'espère — dit-il après avoir rappelé qu'Œdipe a quand même commis les deux crimes sans le savoir —, j'espère que nombre d'entre vous auront personnellement connu l'effet bouleversant de la tragédie dans laquelle Sophocle a traité cette matière. » Cet appel tient lieu de démonstration, car nulle part, excepté dans les lettres à Fliess, nous ne trouvons la moindre évocation d'une personne déterminée qui aurait témoigné de ses réactions à une représentation ou à une lecture de la tragédie. Chose remarquable si l'on songe que, par ailleurs, *L'interprétation des rêves* est bâtie sur l'analyse d'innombrables expériences singulières.

Dans l'*Introduction*, Freud répète que le spectateur « réagit comme s'il avait, par auto-analyse, reconnu en lui-même le complexe d'Œdipe et reconnu dans la volonté des dieux, aussi bien que dans l'oracle, le noble déguisement de son propre inconscient. Comme s'il devait se souvenir et s'indigner de ses vœux d'écarter le père et de prendre à sa place la mère pour épouse. » Voilà qui est encore une fois contradictoire. Pour pensif et ému que puisse être celui qui vient de découvrir, au plus profond de lui-même, la persistance de vœux de son enfance, son émoi s'apparente au triomphe et jamais à la déréliction ; sa découverte est son trésor et, quelque prix qu'elle lui ait coûté, il ne saurait vouloir en détourner son regard : telle est l'expérience constante dans le travail de la psychanalyse, et telle a été, aussi bien, l'expérience singulière de Freud. L'indignation, en revanche, pourrait être le fait de celui qui se verrait sauvagement imputer des vœux susceptibles dès lors de témoigner de la vilénie de son inconscient.

Le spectateur qui réagit comme s'il était indigné des vœux parricides et incestueux qu'il porte en lui, « comprend la voix du poète comme si elle voulait lui signifier : Tu te rebelles en vain contre ta responsabilité et tu protestes de ce que tu as fait

pour contrecarrer ces intentions criminelles. Tu es quand même coupable car, ces intentions, tu n'as pas su les détruire ; inconsciemment, elles persistent en toi. » Voix du poète, voix de la conscience morale du spectateur, voix d'une instance psychique, non dénuée de cruauté, que Freud nommera quelques années plus tard Surmoi. Il précise bien que le spectateur n'entend point les paroles de cette voix, mais qu'il y réagit comme s'il les entendait, car la voix éveille en lui un obscur sentiment de culpabilité. « Et cela contient de la vérité psychique, poursuit-il en effet. S'il est vrai que l'homme, ayant refoulé ses pulsions malignes dans l'inconscient, voudrait pouvoir se dire qu'il n'en est pas responsable, il n'en est pas moins contraint d'éprouver cette responsabilité comme un sentiment de culpabilité dont le motif lui reste inconnu. »

Le théâtre, c'est la fête. Aucun dispositif destiné à casser son rituel ne saurait d'ailleurs en évacuer la dimension du sacré ; pour s'en rendre compte, il n'est pas nécessaire de savoir qu'en Occident, il est issu des fêtes dionysiaques. Or, nous ayant montré le spectateur qui voudrait détourner son regard de ce que la tragédie lui aurait permis d'apercevoir, Freud nous présente maintenant un spectateur en qui la même tragédie aura réveillé une culpabilité dont les motifs lui échappent. Si de telles réactions peuvent entrer dans le complexe entrelacs d'émois dont on est habitué à l'issue d'une représentation théâtrale, il reste, me semble-t-il, qu'on ne saurait avoir éprouvé ni amusement, ni intérêt, ni bouleversement, sans qu'un sentiment d'élévation n'y ait été, à quelque moment, mêlé. Aussi pouvons-nous remarquer que la dimension qui fait défaut aux propositions de Freud, concernant le ressort de l'effet tragique, est celle du plaisir¹, celle d'un plaisir semblable à celui que l'on attribue aux dieux. Selon Jean-Pierre Vernant, le spectateur d'*Œdipe Roi*, assis sur les gradins du théâtre, partageait le privilège du dieu : en effet, la légende d'*Œdipe* lui étant familière, il connaissait d'avance le résultat de l'enquête². (Peut-être même le spectateur occupe-t-il toujours la

¹ Monique Schneider, dans *Freud et le plaisir*, Paris, Denoël, 1980, a montré comment l'instauration du complexe d'*Œdipe* correspond, chez Freud, à la mise en œuvre d'une protection contre la tentation du plaisir.

² Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe Roi* », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 106.

place du dieu, quel que soit le genre de la pièce représentée). Jean Cocteau, dans *La machine infernale* — qui, pour être une sorte de farce tragique, n'en suit pas moins dans ses grandes lignes l'argument de Sophocle — semble avoir bien senti la nécessité que le public ait l'histoire d'Œdipe présente à la mémoire, puisqu'il a fait précéder sa mise en scène d'une voix qui raconte aux spectateurs ce qu'ils vont voir. Si Freud s'était arrêté à l'idée que le spectateur est plus heureux qu'Œdipe, peut-être la conception d'un spectateur-dieu n'eût-elle pas été inconciliable avec la thèse de la reconnaissance en soi de vœux de même nom que les crimes d'Œdipe : transporté par le sentiment d'immunité que pouvait lui conférer le fait de l'avoir échappé belle, il aurait pu se tenir pour un dieu au moment même où Œdipe en venait à incarner la souillure.

4.

Ainsi que je l'ai déjà laissé entendre, le véritable souci de Freud n'était pas d'analyser l'effet produit par une représentation d'*Œdipe Roi*, mais bien d'illustrer le complexe d'Œdipe en montrant comment « l'essentiel de son contenu fait retour » dans une légende qui a servi de support à l'une des œuvres les plus célèbres de l'antiquité classique. « La fable, écrit-il dans *L'interprétation des rêves*, est la réaction de l'imagination aux deux rêves typiques [du meurtre du père et de l'inceste avec la mère], et comme ces rêves sont reçus par l'adulte avec un sentiment de refus, la légende doit admettre dans son contenu l'effroi et l'auto-punition. Pour le reste, sa mise en forme procède d'une élaboration de la matière, qui prête à malentendu en s'efforçant de la mettre au service d'une visée théologisante. » Autrement dit, cette mise en forme reste contingente, il est seulement nécessaire qu'elle soit habile.

Dans l'*Abrégé*, après avoir rappelé que « le complexe d'*Œdipe* [est] ainsi nommé parce que l'essentiel de son contenu fait retour dans la légende grecque du roi *Œdipe* », Freud notera ceci : « Le héros tue son père et épouse sa mère. Le fait qu'il agisse ainsi dans l'ignorance, puisqu'il ne sait pas que les intéressés sont ses parents, constitue, au regard de l'état de cho-

ses analytique, un écart que nous comprenons aisément et dont nous reconnâtrons même la nécessité. » La subordination de la chose littéraire à la chose analytique est ici manifeste, quoique, quatre pages plus loin, il apparaisse que la chose analytique soit contenue dans l'œuvre littéraire. La démonstration de la nécessité en question est en effet appelée à montrer que la reconstruction des choses vécues dans l'enfance, concernant le complexe d'Œdipe, se heurte, de la part de l'adulte, à une incrédulité tellement déterminée qu'il va jusqu'à refuser de les reconnaître dans la tragédie de Sophocle. « Bien plus, la répugnance va si loin que l'on veut réduire au silence toute mention de la matière honnie, quitte à méconnaître, dans une étrange cécité intellectuelle, les avertissements à son sujet les plus tangibles. Ainsi a-t-on pu entendre l'objection selon laquelle la légende du roi Œdipe serait étrangère à la construction de l'analyse, qu'elle serait un cas tout à fait différent, puisque Œdipe ne savait pas que celui qu'il a tué était son père, ni que celle qu'il a épousée était sa mère. Celui qui avance cet argument, poursuit Freud, ne voit ni qu'une telle défiguration est inévitable du moment qu'une élaboration poétique de la matière est envisagée, ni que, loin d'ajouter quoi que ce soit d'étranger, elle se borne à utiliser habilement les éléments fournis par le thème. »

L'expression employée : « construction de l'analyse » désigne bien le complexe d'Œdipe qui est inféré du travail psychanalytique, dans la mesure où l'on ne se souvient pas nécessairement d'avoir voulu tuer son père et coucher avec sa mère. Cette construction est supposée efficiente du fait qu'elle vaudrait comme « substitut d'une expérience perdue »¹. Ainsi, le texte d'*Œdipe Roi* serait-il non seulement réductible, mais encore intégralement réductible au complexe d'Œdipe ; il en constituerait une version défigurée, sans apport étranger. Si l'on considère que ce texte n'en fait pas moins état de toute une série d'épisode d'origine légendaire, antérieurs au début de la pièce, et contribuant à former la situation dans laquelle l'action dramatique se déroule, il faudrait donc admettre que chacune de ces données est elle-

¹ Voir *Constructions dans l'analyse*, G.W., XVI, — en particulier p. 55-56 —, en notant toutefois qu'à la différence de « la construction de l'analyse » dont il est ici question, la notion de « construction dans l'analyse » se réfère à des expériences singulières.

même une version défigurée du complexe d'Œdipe. La thèse de Marie Delcourt, selon laquelle les principaux épisodes des différentes versions de la légende d'Œdipe sont autant de mythes relatifs à d'anciens rites de lutte pour la conquête du pouvoir royal, pourrait ainsi faire l'objet d'un usage auquel elle n'était évidemment pas destinée. Tout compte fait, on serait peut-être tenté d'abandonner ici l'examen du commentaire de Freud, jugeant vaine la discussion de son bien-fondé, car, autant la construction singulière est efficiente dans le travail de la psychanalyse, autant s'avère stérile l'assimilation d'une œuvre à la « construction de l'analyse » envisagée dans sa généralité. Pour-suivons néanmoins.

Voici la réponse de Freud à ceux qui lui objectaient que la légende d'Œdipe était étrangère au complexe d'Œdipe : « L'ignorance d'Œdipe est la légitime représentation de l'inconscience dans laquelle, pour l'adulte, toute cette expérience a sombré, [alors que] la contrainte exercée par l'oracle — et qui innocente, ou devait innocenter le héros — est la reconnaissance du caractère irrémissible du destin qui a condamné tous les fils à en passer par le complexe d'Œdipe. La notion de l'ignorance d'Œdipe se voit donc affectée d'un gauchissement certain : pas une seule fois, Freud ne tient compte du fait que le héros savait qu'il était destiné à tuer son père et à épouser sa mère, l'oracle le lui ayant prédit, alors que l'homme, le spectateur, ignore qu'il est habité par des vœux parricides et incestueux inconscients. Peut-on attribuer cette différence, cet « écart au regard de la chose analytique », à une habile mise en forme, l'intensité de l'action dramatique exigeant, par exemple, qu'Œdipe soit animé à la fois par le souci de découvrir le meurtrier de Laïos, pour satisfaire aux conditions de l'oracle qu'il avait sollicité en tant que souverain, et par la crainte de ne pouvoir se soustraire, à titre personnel, aux prédictions qu'il avait reçues jadis à la place d'une réponse concernant ses origines ? Conformément à la méthode suggérée par Freud, il faudrait admettre que l'ignorance d'Œdipe concernant l'identité de ses parents soit représentative, non seulement de l'inconscience dans laquelle a sombré, chez l'adulte, la représentation des parents concernés par les vœux de son enfance, mais encore celle dans laquelle a sombré, chez ce même adulte, la représentation des vœux en cause. Autrement

dit, il faudrait admettre que l'inconscience des vœux de l'enfance soit représentée par la conscience aiguë qu'Œdipe a de ses prédestinations parricide et incestueuse. Souvenons-nous d'ailleurs que, dans l'*Introduction*, l'oracle qui fait l'objet des actes de conscience, était qualifié de « noble travestissement de l'inconscient ».

Somme toute, l'élaboration poétique de la matière aurait exigé la mise en œuvre simultanée de trois couples de transformations. En substituant aux vœux incestueux et parricide les parents que ces vœux concernent, le travail de l'œuvre aurait transformé le caractère inconscient des premiers en une ignorance quant à l'identité des seconds ; en leur substituant des actes accomplis, il aurait transformé ce même caractère inconscient en une ignorance de ces actes ; enfin, en remplaçant ces vœux par l'oracle, il aurait, non seulement représenté leur inconscience par une énonciation faisant l'objet d'une préoccupation consciente, mais encore opéré un changement d'attribution, les vœux de l'homme étant devenus ceux d'un dieu. L'homme caractérisé par sa constitution dite, pour ce motif, œdipienne, ferait ainsi l'objet d'un dédoublement, sa cécité envers lui-même étant attribuée à un héros nommé Œdipe, alors que ses vœux seraient prêtés au dieu Apollon. Dédoublement exigé par l'action dramatique, puisqu'il permet de mettre en scène un personnage préoccupé de se soustraire à un destin parricide et incestueux qu'il a pourtant déjà accompli sans le savoir.

Déplacement, transformation en son contraire, projection ; jeu de substitutions et de renversements par le moyen duquel *Œdipe Roi* peut être déduit de la constitution parricide et incestueuse de l'homme : je n'ai fait que développer, en suivant rigoureusement sa méthode, ce qui dans le texte de Freud était resté dans l'ellipse. Pour aberrante qu'elle puisse paraître, la direction d'une telle démarche, allant de l'universel au singulier, est d'ailleurs indiquée tout au long des commentaires déjà cités : « la fable est une réaction de l'imagination aux deux rêves typiques », « le mythe du roi Œdipe est une manifestation encore peu modifiée du vœu infantile », « l'essentiel du contenu [du complexe d'Œdipe] fait retour dans la légende grecque du roi *Œdipe*. », « le fait que le héros agisse dans l'ignorance [...] constitue un écart au regard de la chose analytique », « une éla-

boration poétique de la matière est envisagée ». Il est nécessaire de préciser que la procédure ici en question est calquée, non point sur l'interprétation du rêve qui aboutit à le reconnaître comme une « formation psychique ayant un sens » toujours singulier, mais bien sur la démonstration du « travail du rêve » qui permet d'appréhender, d'une manière générale, « les processus auxquels le rêve doit son étrangeté ainsi que son opacité »¹. En tout état de cause, la démonstration de ce que, par analogie, j'ai nommé : travail de l'œuvre, n'aurait quelque utilité que si elle permettait de mettre en évidence les processus auxquels l'œuvre doit son pouvoir de fascination. Or tel n'est pas le cas.

Quelque convaincante que puisse paraître la démonstration de l'élaboration poétique d'une manière universelle, sa puissance d'éclaircissement reste un leurre. Que l'on se donne comme point de départ la conjugaison des vœux parricide et incestueux de l'homme, et comme point d'arrivée une œuvre quelle qu'elle soit, cette méthode permettra toujours de montrer que la première donnée fait retour dans la seconde ou que la seconde est une manifestation plus ou moins modifiée de la première. L'entreprise sera seulement d'autant plus laborieuse que l'écart au regard de la chose analytique aura été plus considérable. Autant dire que de l'œuvre, au terme d'une telle synthèse, il ne reste rien. Rien d'autre que ce qui était supposé y faire retour, à savoir la même constitution parricide et incestueuse de l'homme, quelle que soit l'œuvre considérée. Le système réalise une parfaite tautologie.

5.

Plus on avance dans l'examen des pages consacrées à *Œdipe Roi*, plus s'affermite le sentiment que le texte de Sophocle n'est pas leur véritable objet. Il semble plutôt que Freud ait voulu faire appel à la trace durable que peut laisser l'émotion ressentie au cours d'une représentation de la pièce, afin que ses lecteurs et ses auditeurs en viennent, par le plus court chemin, à percevoir en eux-mêmes l'activité des vœux que le travail analy-

¹ *L'interprétation des rêves*, G.W., II-III, 1.

tique ne manque pas de révéler à celui qui s'y adonne. Mais, ce qu'apparemment il voulait rendre sensible, il a cru pouvoir le fonder sur une base scientifique en se livrant à une démonstration d'apparence irréfutable qui ne fait même pas illusion, qui n'emporte pas cette sorte d'adhésion spontanée qu'un lecteur prudent peut accorder provisoirement à un texte séduisant, sous réserve d'une étude plus approfondie. L'échec tient peut-être à ce que ce lecteur ne reconnaît pas la tragédie dans ce qui lui est communiqué en vue d'illustrer le complexe constitutif de l'inconscient de l'homme, qui est supposé y faire retour. Il faut également noter qu'en ce qui concerne le complexe d'OEdipe, aussi paradoxal que cela puisse paraître, OEdipe le tyran est à plus d'un titre, un paradigme inadéquat.

Freud ne peut faire autrement que de prêter à OEdipe un intense sentiment de culpabilité qui lui est tout à fait étranger, et d'affirmer que c'est par punition que le héros se crève les yeux. « Le héros de la légende d'OEdipe, lui aussi, se sent coupable de ses actes et s'inflige une autopunition, alors que la contrainte de l'oracle devrait le disculper, à son avis comme au nôtre », écrit-il dans l'*Abrégé*, après avoir présenté l'instance psychique nommée Surmoi, que « nous éprouvons dans sa fonction de juge comme étant la conscience morale, [et qui] demande des comptes au Moi, non seulement en raison de ses actes, mais aussi en raison de ses pensées et de ses intentions¹. » Le Surmoi dont il est ici question fait écho à la voix du poète qui, selon l'*Introduction*, éveille chez le spectateur soucieux de méconnaître sa responsabilité à l'égard des ses impulsions malignes refoulées dans l'inconscient, « un sentiment de culpabilité dont les motifs lui restent inconnus ». Dès le paragraphe suivant, il est précisé que le complexe d'OEdipe est « indiscutablement une des sources les plus importantes du sentiment de culpabilité qui tourmente si souvent les névrosés »². Autant cela est vrai, autant il serait absurde de qualifier OEdipe de névrosé, ou même de se demander s'il souffre d'une névrose ou s'il n'en souffre point. Au demeurant, une lecture plus étendue de l'œuvre de Freud fait apparaître que, dans la mesure où il n'est pas nécessairement source de tourments lancinants, le sentiment de culpabilité est

¹ G.W., XVII, 137.

² G.W., XI, 344.

une des constantes du complexe d'Œdipe, ce qui explique qu'il ait pu être attribué à tout spectateur ému par la tragédie. De même, le complexe d'Œdipe ne va-t-il pas sans un effet d'autopunition plus ou moins occulte, ce qui rend compte du fait que tout homme peut être crédité d'un Surmoi. « Une fois la faute révélée, rendue consciente, écrit Freud dans *Dostoïevski et le parricide*, on n'assiste à aucune tentative de disculpation faisant appel à la construction auxiliaire de la contrainte exercée par le destin ; au contraire, cette faute est reconnue et punie comme une faute consciente et plénière, ce qui, pour paraître injuste au regard de la réflexion, n'en est pas moins parfaitement correct du point de vue psychologique¹. »

L'idée d'une autopunition est tout à fait étrangère à Sophocle. Pour s'en rendre compte, il suffit de relire le dialogue au cours duquel Œdipe tente de satisfaire l'anxieuse curiosité du Coryphée — « Et cependant, je voudrais tant t'interroger, te questionner, t'examiner... Mais tu m'inspires trop d'effroi ! » —, du Coryphée qui ne comprend pas pourquoi Œdipe s'est privé de la vue plutôt que de se donner la mort. Œdipe ne se désigne-t-il pas lui-même comme « l'exécrable fléau », « le maudit entre les maudits », « l'homme qui parmi les hommes est le plus abhorré des dieux » ? Affligé d'un « malheur au-delà du malheur », sacrilège, il incarne la souillure, et c'est pourquoi il exige d'être chassé de la cité. Il est semblable, note Jean-Pierre Vernant, à l'émissaire, au *pharmakós* qui, dans un rituel athénien, doit être expulsé de la ville afin qu'elle soit purifiée².

A Colone, face au Chœur qui veut le chasser, Œdipe opposera l'état de criminel à celui de non-coupable : « Mes actes, je les ai subis et non commis », expliquera-t-il avant de déclarer qu'à l'opposé d'un criminel, il est « sacré et saint »³. Il

¹ G.W., XIV, 412.

² « Ambiguïté et renversement », *op. cit.*, p. 114-126. — Marie Delcourt met en relief la parenté entre le rite de l'exposition et celui du *pharmakós*. Ainsi Œdipe se retrouve-t-il dans la condition que lui avaient assignées ses parents.

³ Traduction Jean-Pierre Vernant, in « Ambiguïté et renversement » *op. cit.* p. 111. Le thème du sort incestueux et parricide conduisant à la sainteté occupera une place non négligeable dans l'hagiographie du XIII^e siècle. D'assez nombreuses versions de la même légende concernent tantôt saint Alban, tantôt saint Grégoire pape. Voir « Œdipe médiéval, vie et mort de saint Alban », présenté et traduit par Guy Lobrichon ; *Études freudiennes*, 17/18, octobre 1981, Paris, éd. Morgane.

me semble toutefois que la problématique d'*Œdipe à Colone* ne doit pas être confondue avec celle d'*Œdipe Roi*. En se privant de la vue, Œdipe ne fait qu'effectuer la suite nécessaire des actes qu'il a perpétrés, actes qui, au terme de son enquête, l'ont désigné comme criminel, sans que la question de sa responsabilité personnelle soit soulevée¹. Le sentiment d'Œdipe est celui de la honte et non point celui de la culpabilité : « Non, non ! Il est des choses qu'il n'est pas moins honteux d'évoquer que de faire. Vite, au nom des dieux, vite, cachez-moi quelque part loin d'ici. » Ni sentiment de culpabilité, ni remords², mais un regret, par deux fois exprimé, de n'être point mort lorsqu'il fut exposé sur le Cithéron. L'Œdipe de Sophocle ne reçoit pas de reproches de sa conscience. A la différence de l'Œdipe homérique comme à la différence d'Oreste, il n'est pas poursuivi par « d'effroyables remords, mégères éternelles, Invisibles boureaux des âmes criminelles »³, on ne saurait lui dire : « Tes remords te suivent comme autant de furies⁴. »

Freud estimait que les « pieuses arguties » d'un Sophocle croyant font d'*Œdipe Roi* une pièce « foncièrement immorale »⁵, et tel me paraît être le motif qui l'a conduit ainsi, que je l'ai signalé plus haut, à écrire que le dieu avait conseillé à Œdipe de se tenir éloigné de sa patrie. C'était transformer un oracle de type inconditionnel auquel nul ne saurait échapper, en un oracle de type conditionnel qui ne précipite dans le malheur que celui qui ne sait point l'entendre. Ainsi Œdipe devenait-il responsable de son destin, tel Crésus à qui le dieu fit répondre

¹ Bernard Knox estime qu'Œdipe ne peut être le paradigme de la présence divine et de l'ignorance de l'homme que dans la mesure où l'on ne saurait lui attribuer une faute morale. *Œdipus at Thebes*, 2^e éd., Yale University Press, 1966, p. 49.

« Quand s'ouvrent les portes du palais, note Jean-Pierre Vernant, et que le roi s'avance sur la scène, aveugle et sanglant, les premiers mots du chœur suffisent à effacer l'apparente dichotomie [entre ce qui est causé par un *daimon* et ce qui est personnellement choisi]. Œdipe ne fait plus figure d'agent responsable de son malheur, mais de victime subissant la passion qui lui est imposée ». « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 69.

² Paul Mazon, toutefois, estime que le Coryphée plaint Œdipe de souffrir à la fois de sa cécité et de son remords. Note, vers 1346. — Pour la discussion de cette question, voir également E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 45.

³ Rotrou, *Antigone*, v. 5, cité par Littré, *Dictionnaire*.

⁴ Racine, *Britannicus*, v. 6.

⁵ *Introduction, G.W.*, XI, 343.

que, faute d'avoir su poser les questions subsidiaires qui eussent permis de comprendre l'oracle, il n'avait qu'à s'en prendre à lui-même¹.

Pour mesurer tout l'écart qui sépare *OEdipe Roi* du complexe d'Œdipe, il faudrait encore examiner en détail la portée de la mention faite par Jocaste du rêve de l'inceste avec la mère dans lequel Freud reconnaît « la clef de la tragédie »², alors que la référence de ce rêve à une structure anthropologique fondamentale ne permet nullement de rendre compte de l'économie de son évocation dans cette œuvre particulière.

Freud a suivi deux voies contraires. Il a tenté de mettre en évidence les ressorts du bouleversement éprouvé par le spectateur mais, ce spectateur restant fictif et ne pouvant donc témoigner, il lui a fallu s'engager dans une démonstration visant à établir que la tragédie était « la traduction du monde du phantasme de l'enfance en une prétendue réalité³ », qu'elle se réduisait, par conséquent, à une manifestation défigurée des vœux inconscients que tout homme porte en lui depuis l'enfance. Il me semble qu'en se livrant à une telle procédure au lieu d'évoquer la part qu'une réminiscence d'*OEdipe Roi* avait prise dans la découverte de ses propres vœux, Freud se soit écarté des voies de son génie pour formuler des propositions mécanistes, appelées, en raison de leur caractère dogmatique, à être reçues avec une foi aveugle. J'ai ébauché ailleurs l'étude de la nécessité à laquelle une telle démarche peut obéir⁴.

Il ne fait pas de doute qu'en ce qui concerne l'intelligence du texte de Sophocle, Freud parlait à côté, selon l'expression de Jean-Pierre Vernant⁵. A l'issue d'un premier regard sur le commentaire d'*OEdipe Roi* proposé par Freud, il apparaît toutefois que ce qui s'y trouve affirmé à ce titre est secondaire au regard de l'œuvre considérée dans son ensemble, œuvre dans laquelle il faut reconnaître, ainsi que Claude Lévi-Strauss l'a suggéré, une source nouvelle du mythe d'Œdipe¹. Il sera donc

¹ Hérodote, I, 91.

² *L'interprétation des rêves*, G.W., II-III, 270.

³ *Abrégé*, G.W., XVII, 116.

⁴ « La science de l'interprétation », premier chapitre de *L'émergence. Commentaire de « L'interprétation des rêves » de Sigmund Freud*, à paraître.

⁵ « Œdipe sans complexe », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 83.

nécessaire de mettre en lumière le rapport occulte que la version de Freud entretient avec celle de Sophocle en commençant par montrer comment font retour dans l'œuvre de Freud, non seulement les données légendaires étudiées par Marie Delcourt et qu'il a apparemment négligées, mais encore certains aspects de la tragédie de Sophocle auxquels il s'est montré aveugle. C'est alors que la remarque « cette tragédie est comme une psychanalyse » prendra tout son relief et qu'à certains égards, la psychanalyse s'avèrera semblable à cette tragédie.

¹ « On n'hésitera pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus authentiques. » *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 240.

*A Madame Mayrisch de Saint-Hubert,
1922-1944.*

Journal de la Société de Saint-Louis

1855-1856

INTRODUCTION

La légende d'Œdipe est arrivée jusqu'à nous dans des poèmes tardifs, puisque toutes les épopées du cycle thébain sont perdues. C'est pourtant une de celles où les éléments mythiques, étant le plus aisément discernables, sont aussi le plus intelligibles. Six épisodes y sont articulés l'un à l'autre, de façon à composer une biographie. Ils ont tous les six la même valeur : ils signifient grandeur, conquête, domination, prise du pouvoir. Chacun d'eux se retrouve dans d'autres légendes, mais aucune autre légende ne les présente tous réunis. S'ils ont fini par être synonymes, ils ont des origines très différentes, c'est-à-dire que, groupés, ils transposent sur le plan fabuleux un ensemble particulièrement riche de rites qui, venus d'époques, de croyances, de contextes très divers, se rattachent tous à l'idée de *royauté*. L'histoire d'Œdipe est certainement le plus complet de tous les mythes politiques. Interrogée avec quelque patience, elle peut nous renseigner sur la préhistoire du pouvoir souverain chez les Grecs. Et cela n'est point sans intérêt puisque la Grèce a perdu jusqu'au nom indo-européen du *roi*. Les légendes seules nous permettent de remonter dans le passé lointain où des groupes humains se choisissaient un chef et acceptaient son autorité.

Les textes relatifs à la légende d'Œdipe ont été réunis, étudiés par Carl Robert en un ouvrage magistral qu'il n'est pas question de refaire¹. Mais on peut prendre un fil conducteur différent du sien. Robert a cherché quelle pouvait avoir été la légende constituée d'abord autour des différents sanctuaires, ensuite chez les différents poètes. Jamais il ne brise l'arma-

¹ *Oidipus, Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*, Berlin, 1915, 2 vol. Le second contient les notes seulement. Sauf indication contraire, les renvois dans le présent ouvrage se rapportent au premier volume d'*Oidipus*.

ture biographique pour examiner les éléments mythiques qui, cependant, ne se révèlent clairement, on le verra, qu'après en avoir été affranchis. Ces éléments, il les critique comme on critiquerait les chapitres d'un roman. Or, les thèmes anciens ont été altérés par leur inscription dans les limites d'une vie humaine. Des fragments mythiques ne peuvent être soumis aux procédés de la composition romanesque sans subir un gauchissement qui diffère pour chaque légende. Dans celle d'OEdipe, le fait principal — qu'OEdipe règne sur Thèbes — a plusieurs motifs dont chacun devrait être suffisant. Les anciens poètes, au lieu de choisir entre eux, les ont donnés tous, en une succession qu'il fallut bien plier à la fois à la *durée* et à la *vraisemblance*. L'art prodigieux de Sophocle est nécessaire pour empêcher ses auditeurs de se poser des questions gênantes : pourquoi les dieux attendent douze ou quinze ans avant de manifester leur colère contre un meurtrier; comment un aventurier qui conquiert un royaume peut n'avoir aucune curiosité concernant son prédécesseur. Et ainsi de suite. Aristote a très bien vu que, dans *OEdipe-Roi*, les invraisemblances sont ἔξω τῆς πραγμάτων, c'est-à-dire qu'elles tiennent au sujet et non à la façon dont Sophocle l'a traité. Qu'on veuille bien y regarder de près : elles résultent toutes d'une accumulation d'épisodes qui sont différents par l'origine et la structure romanesque, mais identiques par le contenu religieux. Ils sont des doublets les uns des autres, car ils illustrent tous une idée unique ou des idées voisines¹ : l'habilitation au pouvoir et la conquête de haute lutte. Ce qui a constitué notre mythopée, c'est une association par similitude. Dans la légende des Atrides, au contraire, les épisodes se sont attirés les uns les autres en vertu d'un besoin interne de justification, et elle a gagné en cohésion et en logique à mesure qu'elle gagnait en étendue.

Carl Robert admet sans discussion qu'OEdipe fut une personne avant qu'on lui prêtât des événements. Essayons de partir d'une conception tout opposée, à savoir que quelques événements, tout d'abord anonymes et flottants, puis groupés, ont

¹ L'idée que nous tirons d'un mythe aura toujours des contours plus nets que les représentations suggérées par ce même mythe à l'époque où il se forma, c'est-à-dire au moment où des rites décrépits se sont transposés en récits.

fini par composer une individualité. Ce changement de point de départ ne va pas sans conséquences, qu'on se place au point de vue de l'histoire littéraire, qui est celui de Robert, ou au point de vue des réalités religieuses, qui est plutôt le mien. Tout d'abord, nous serons dispensés de nous demander pour commencer ce qu'était l'OEdipe primitif, authentique roi de Thèbes¹, ou dieu solaire², ou héros chthonien de l'escorte de Posidon³. Il n'y a pas d'OEdipe primitif. Ce qui est primitif, ce sont les thèmes qui, en s'articulant les uns aux autres sont devenus d'abord les gestes d'OEdipe, puis sa vie et enfin son caractère. Ces thèmes à leur tour viennent de rites beaucoup plus anciens qu'eux-mêmes. Que ces rites transcrits en courts épisodes aient composé enfin une figure singulière, vigoureusement dessinée, inoubliable, c'est un des miracles de la poésie grecque.

La recherche que j'entreprends ici pour remonter aux origines d'une légende grecque est par surcroît une étude de mythopoétique, c'est-à-dire de psychologie religieuse. Les questions que les hommes se posent depuis deux siècles concernant l'origine des mythes ont reçu des réponses dont chacune implique une vue différente de l'esprit humain.

Si les légendes sont une transcription anthropomorphisée des spectacles de la nature, il faut attribuer à l'homme primitif le don de la contemplation, une aptitude à s'étonner des alternatives de nuit et de jour, d'hiver et d'été, une inquiétude perpétuelle qui lui ferait concevoir ces vicissitudes comme des combats dont l'origine serait chanceuse. Ainsi doué est le Grec créateur religieux qui se dégage des livres d'Usener, ouvrages d'une fécondité incomparable, mais dominés par une idée indémonstrable, à savoir que le principal ressort de l'activité mythopoétique serait le sentiment de dieux primitivement identiques aux forces naturelles et demeurés immanents à elles. Le dieu, dans ce système, est une cause lointaine et il faut supposer à son adorateur une intelligence exceptionnellement agile et désintéressée.

Ceux qui virent dans les dieux des esprits de la végétation,

¹ Farnell, H.-J. Rose.

² Max Müller, Michel Bréal.

³ Carl Robert.

ou de la pluie, ou de la maladie, ou des morts, avaient sur les théoriciens des dieux solaires ce grand avantage de pouvoir alléguer des faits religieux modernes semblables à ceux qu'ils postulaient pour l'antiquité. Mais eux encore mettaient trop l'accent sur la notion de personne divine, qui, je le crois, a été très longue à se constituer. On peut entrevoir la façon dont les choses se sont passées. Les « esprits » sont des causes immédiates, ambivalentes, capables de servir ou de nuire. Pour les amener à servir et les empêcher de nuire, il y a des rites dont l'efficacité, elle aussi, est immédiate. Lorsque la personne d'un dieu commence à se former, elle apparaît comme l'individualisation d'une pluralité d'« esprits » : un nom propre se substitue peu à peu à une poussière d'adjectifs. Le nom propre a commencé lui-même par être un adjectif dont la valeur changea lorsque la personne prit le pas sur ses attributs. Mais en même temps, tout en continuant à pratiquer les rites, on perdait le sentiment de ce qu'avait été leur efficacité immédiate. Le dieu en se personnalisant se dissocie de l'objet dont il est primitivement l'âme agissante; le rite, pour l'atteindre, doit faire un chemin plus long. La plus grande partie des gestes qui le composent ont cessé d'être compris. Pour les expliquer, on invente mythes et légendes, récits qui, comme les dieux eux-mêmes, résultent d'un processus de singularisation. On avait dit d'abord : « Pour obtenir tel résultat, il faut accomplir tel rite. » On dit plus tard : « Pour honorer tel dieu qui accordera tel résultat, il faut accomplir tel rite, lequel plaît au dieu parce qu'il rappelle tel point de son histoire. » Tout l'intervalle logique qui sépare le rite du dieu est désormais rempli par le mythe.

Les savants qui cherchent du côté des rites l'origine des mythes — les Frazer, les Reinach, les Nilsson —, parlant des dieux et des héros, ont été entraînés à mettre l'accent, non plus sur la notion de *personne*, mais sur celle d'*actes*. De là à dire que beaucoup d'entités religieuses ont été des actes avant d'être des personnes, que les légendes, suites d'événements, sont des réalités primaires et qu'elles ont donné naissance aux êtres qui en sont devenus le centre, il n'y avait qu'un pas, qu'ils ont franchi. Mais, le plus souvent, à chacune des personnalisations qu'ils signalent, ils reconnaissent un caractère unitaire. C'est

ce point de vue qu'on s'efforcera ici de dépasser. Une légende est inintelligible avant d'avoir été démontée pièce à pièce. Car chaque épisode peut très bien avoir son origine et sa signification autonomes. La synonymie foncière de tous les actes d'Œdipe, si frappante, est peut-être exceptionnelle. Pour en être sûr, il faudrait étudier attentivement d'autres légendes et voir si l'identité de signification a joué dans le groupement des événements le rôle capital qu'elle a joué dans la nôtre — et je ne le pense pas¹. Ce qui est sûr (laissant provisoirement de côté la question de la signification pour ne nous attacher qu'à celle des origines), c'est que les événements qui ont fini par constituer le héros thébain viennent de couches liturgiques fortement hétérogènes. Bien plus, plusieurs d'entre eux n'ont même pas une origine unique, ni une origine purement rituelle. *L'exposition du nouveau-né* semble venir à la fois d'un rite pour l'exclusion d'êtres maléfiques et d'épreuves d'initiation. *Le combat contre le monstre* se situe à l'intersection de deux croyances : la croyance aux êtres ailés en qui s'incarnent les âmes des morts et la croyance aux démons lourds qui oppressent pendant le cauchemar. Voici donc une réalité physiologique jouant, à côté des rites et des superstitions, un rôle mythopoétique assez clair. Quant à *l'union avec la mère*, elle paraît venir d'une sorte de jeu de mots avec captation de présage, qui a peut-être eu un substrat rituel, lequel, s'il a jamais existé en fait, a dû être de l'ordre de la magie sympathique. L'explication liturgique n'est pas capable seule de tout expliquer. Pour voir si elle est ou non suffisante, il est sage de scruter chaque épisode. On voit alors plusieurs croyances aboutir à un acte, plusieurs actes composer un héros.

Nous voici assez loin de l'ancienne conception substantia-
liste qui aboutit à enfermer tous les héros dans le dilemme
classique : sont-ils des morts promus ou bien des dieux déchus ?
Je me demande s'il est un seul héros qui ait été une figure
historique. Beaucoup d'entre eux sont probablement, non des
dieux déchus, mais plutôt de petits dieux qui n'ont pas réussi.
Dans son magistral *Goetternamen*, Usener a bien décrit l'hu-

¹ Je dois bien renvoyer ici à mon petit livre *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, Leroux, 1942, où l'on trouvera un chapitre sur la synthèse légendaire.

manisation des divinités mineures. Carl Robert rangeait Œdipe dans cette catégorie et, en conséquence, très correctement, commençait son livre par une enquête sur les différents lieux de culte — Étéonos, Sparte, Colone, l'Aréopage —, estimant que le premier seul était ancien et « primitif ». M. Nilsson, rendant compte de l'ouvrage de Robert, exprimait des doutes sur l'opportunité, dans le cas présent, d'une telle méthode : « Il faut admettre, disait-il, qu'un thème légendaire se présente sans relation avec aucune réalité religieuse ou culturelle et que les cultes sont sortis entièrement des mythes »¹. Il reconnaît aussi des thèmes de contes dans les épisodes de l'enfant maléfique, de la victoire sur le monstre, du mariage avec la princesse, etc.². En quoi je suis tout à fait d'accord avec lui, à condition toutefois que cette indication soit considérée comme un point de départ et non comme un point d'arrivée. Les *Maerchen* sont homogènes aux mythes, tandis que les légendes représentent déjà un glissement vers l'historicisation³. Dans les contes comme dans les mythes, les parties sont restées suffisamment distinctes pour qu'on puisse les étudier séparément, tandis que les récits légendaires, plus élaborés, enveloppent d'un vêtement unique des éléments disparates et en dissimulent l'hétérogénéité.

Œdipe n'est ni une figure historique ni un dieu mineur anciennement humanisé. Il est le type même de ces héros d'ori-

¹ *Dass ein Sagenmotiv ohne ursprüngliche religiöse oder kultische Beziehung vorliegt und dass die Kulte sämtlich durch den Mythos veranlasst sind* (Gött. gel. Anzeigen, 1922, p. 37).

² Il m'est impossible de voir avec lui un « thème éthique », différent des autres, dans l'histoire de l'union avec la mère. « Un peuple, dit-il, qui vit en régime strictement patriarcal s'intéresse aux infractions conscientes ou inconscientes à la morale qu'il pratique. De là résulte tout un cycle de motifs bien connus de la légende grecque : le mariage avec la mère, le mariage avec la fille, l'assassinat des enfants par le père ou la mère, le combat entre le père et le fils, le fratricide et, enfin, le problème de la vengeance sanglante quand les meurtriers sont membres de la famille » (*Ibid.*, p. 39). On trouvera ci-dessous, pour deux des thèmes rapprochés par Nilsson (ch. II et VI), des explications très différentes de la sienne et très différentes entre elles. Je ne pense pas qu'aucun des « thèmes familiaux » ici groupés provienne d'une confrontation entre un état social postérieur et une réalité soit étrangère, soit archaïque. En tout cas, chacun doit être étudié isolément. Leurs origines sont mal connues et l'heure des généralisations ne viendra pas de sitôt.

³ Cf. Addendum 1.

gine essentiellement — sinon uniquement — rituelle, dont les actes sont antérieurs à la personne.

Que les Grecs aient pu convertir des actes en individualités, c'est l'œuvre de leur génie poétique, non de leur génie religieux. Les poètes ont reçu de la religion populaire les héros d'origine divine, qui n'étaient guère que des ombres, et les héros d'origine liturgique, qui n'étaient guère que des mannequins. Ils lui ont rendu d'admirables figures à la fois humaines et surhumaines, capables de donner — et cela était nouveau — un enseignement moral. Ainsi, de quelques rites personnalisés, de quelques obscures superstitions, est sorti un *hero-worship* au sens de Carlyle.

Le problème sera donc pour nous d'établir une équation entre des *pratiques* et des *croyances* d'une part, des *légendes* d'autre part. Le malheur est que les cas sont rares où, sous la transcription en langage mythique, on peut identifier avec certitude des rites bien connus. Si Déméter jeûne dans sa tristesse d'avoir perdu sa fille, c'est qu'il faut expliquer l'abstinence des mystes à Eleusis; si elle entreprend sa recherche avec des torches à la main, c'est qu'il faut justifier l'emploi des flambeaux dans les mystères. Cela est simple. Les difficultés commencent lorsqu'on devine dans un mythe une correspondance avec des pratiques dont l'ancienne Grèce n'a gardé que peu ou point de souvenirs et qui ne sont attestées que dans d'autres pays. Ainsi G. Dumézil pense que le mythe d'Ouranos mutilé transpose une liturgie indo-européenne pour le sacre d'un souverain; ainsi H. Jeanmaire pense que la geste de Thésée transpose les cérémonies qui accompagnaient le passage dans la classe des adultes. Mais le rituel du souverain n'est bien connu que par la littérature de l'Inde; les cérémonies d'initiation ne sont bien connues que par des documents relatifs à des peuples africains. Les équations des comparatistes reposent, on le voit, sur un postulat, à savoir que le substrat social et les croyances sur lesquelles celui-ci est fondé sont partout semblables.

A partir de cette identité initiale, chaque peuple travaille selon ses dons. Le don fabulateur des Grecs s'exerce de préférence sur les pratiques qui commencent à s'effriter, soit qu'elles tombent en désuétude, soit qu'on ne sache plus comment les expliquer. Or, dans le monde hellénique, les liturgies à carac-

tère social et politique ont disparu longtemps avant les liturgies agraires. Leur transcription en récits a donc pu commencer précocement. Tandis que les légendes agraires restaient en contact avec leur support rituel, une légende sociale a vite fait, ce support tranché, de prendre une autonomie apparente et elle s'affranchit si bien qu'on pourrait presque la confondre avec les créations du génie romanesque. Cependant les pratiques sociales préhistoriques ont laissé assez de traces dans le culte, dans les institutions, dans la vie privée de certaines régions particulièrement conservatrices, comme Sparte ou la Crète, pour qu'on ose, en regard des récits des poètes, tracer — en pointillé — une esquisse plausible de l'état ancien.

Cependant, je ne me fais aucune illusion sur la force persuasive des hypothèses qu'on trouvera ci-dessous. En de telles matières, il est impossible de dépasser la simple probabilité. J'essaierai seulement de juxtaposer les présomptions et de ne point les subordonner les unes aux autres, m'interdisant de considérer la première comme démontrée et capable aussitôt d'en étayer une seconde. D'autre part, je me suis efforcée de ne grouper que des contes grecs, de ne faire appel pour les expliquer qu'à des réalités grecques. Parfois, la tentation étant trop forte, j'ai appelé à la rescousse quelque texte latin ou un élément chrétien dans lequel une survivance classique était trop évidente. Ce qui a souvent rendu fragiles les édifices des comparatistes, c'est qu'ils construisent avec des matériaux réunis à la hâte. L'ouvrage de S. Hartland sur la légende de Persée, celui de M. A. Potter sur celle de Rustem apportent chacun une grande quantité de documents, mais presque tous sont étudiés superficiellement. Les points intéressants restent dans l'ombre parce qu'ils résultent généralement de détails en apparence futiles qu'un résumé laisse tomber. On pourrait en dire autant des traditions recueillies par Frazer relativement au déluge. Il faudrait, pour chaque pays, de bonnes études où l'on s'efforçât de toucher le fond d'une légende. Ensuite, ces monographies prendront toute leur valeur lorsque les comparatistes, éclairant de biais certains points curieux, poseront des problèmes neufs dans une lumière imprévue. D'ici là, imposant un cheminement incessant entre des pratiques et des récits, elles obligeront à battre fructueusement la zone mal explorée où les pratiques

perdent leur sens ancien, où les premiers récits se balbutient tandis que déjà les poètes s'en emparent pour leur donner un sens auquel personne n'avait encore pensé ¹.

*
* *
*

Les sources desquelles résulte notre connaissance de la légende sont en général aisément déchiffrables. Une seule pose un problème qui, dans l'état actuel de nos connaissances, reste insoluble.

Les mss M A B d'Euripide donnent au vers 1760 des *Phéniciennes* un scolion d'une trentaine de lignes qui commence par les mots Ἰστορεῖ Πείσανδρος, et se termine par ταῦτά φησιν Πείσανδρος. Est-ce un poète ou un mythographe qui résume un poème? De plus, le texte inclus entre ces deux mentions comme dans de très précis guillemets ne paraît pas homogène; il contient un développement sur la Sphinx, qui interrompt un récit consacré à Laïos. Bethe (*Thebanische Heldenlieder*, 1891) voyait dans ce résumé — où il distinguait du reste une lacune et plusieurs interpolations — un argument de l'*OEdipodie*, opinion qui a provoqué plusieurs réfutations et toute une floraison d'hypothèses nouvelles. La dernière en date est celle de L. Deubner ², qui reconnaît l'origine épique des lignes 5-11 consacrées à la Sphinx, des lignes 31-33 relatives au second mariage d'OEdipe, et du scolion conservé à la suite par le *Monacensis* 560, où se trouvent les seuls vers sauvés de l'*OEdipodie*. Il voit dans le reste le résumé de deux drames d'Euripide, *Chrysispe* et *OEdipe*.

Cette hypothèse est en contradiction formelle avec tout ce que nous savons par ailleurs et de *Chrysispe* et d'*OEdipe*. Deubner l'a proposée en laissant arbitrairement de côté une source d'une importance capitale. En effet, on ne peut étudier fructueusement le « résumé de Pisandre » (tenons-nous prudemment à cette dénomination amphibologique), sinon en liaison avec l'argument byzantin des *Sept devant Thèbes* et le court argument des *Phéniciennes* donné par le *Vaticanus* et le

¹ L.-W. Daly (*Oedipus*, apud Pauly-Wissowa, 1940) a groupé les textes d'après les épisodes. A la fin de son étude (*Suppl.*, VII, col. 785), on trouvera un relevé des différentes théories qui ont été proposées concernant la nature primitive du personnage d'OEdipe. Lui-même, ainsi que L. Deubner (*Oedipusprobleme*, *Abh. der preuss. Ak. d. Wiss. phil. hist. Kl.*, 1942, n° 4, p. 39), suivant l'indication donnée par M. Nilsson, voit en lui le héros d'un *märchen*, sans paraître s'apercevoir que ce n'est pas là une explication mais seulement le point de départ de ce qui doit être expliqué.

² *Oedipusprobleme*, où l'on trouvera toute la bibliographie de la question et l'histoire des hypothèses présentées.

Laur. XXXII, 33. Ce dernier texte est certainement un sommaire de *Chrysispe* : « Laïos venant de Thèbes vit en chemin Chrysispe, fils de Pélops, s'éprit de lui et voulut le ramener à Thèbes, et, comme le jeune homme s'y refusait, il l'enleva à l'insu de Pélops. Celui-ci souffrit beaucoup de la perte de son fils et, apprenant plus tard la vérité, il maudit le coupable, le condamnant à n'avoir jamais d'enfants ou, s'il en avait, à mourir de la main de son fils. » Ces quelques lignes donnent la substance de l'argument byzantin des *Sept*, dont la première partie montre également Pélops maudissant Laïos dans sa postérité, tandis que la seconde expose les circonstances qui sont au point de départ des *Phéniciennes* : Œdipe vit aveugle et mal traité par ses fils; il n'est pas question du suicide de Jocaste; les deux frères ont conclu un traité qu'Étéocle se refuse à observer. Les dernières lignes de l'exposé biaisent pour introduire la pièce d'Eschyle¹, mais tout l'essentiel du texte provient certainement d'une mythopée euripidéenne, car deux vers des *Phéniciennes* (18 et 19) y sont cités, séparément. Les deux arguments, celui des *Sept* et celui des *Phéniciennes*, doivent avoir comme source *Chrysispe* que l'argument d'Aristophane de Byzance mentionne en liaison avec *Oenomaos* et les *Phéniciennes*. Le texte d'Aristophane est malheureusement très mutilé, et la fin de l'argument ne se lit pas avec certitude. Cependant, comme une didascalie est mentionnée dans la phrase précédente, tout donne à penser qu'Aristophane citait *Oenomaos* et *Chrysispe* comme appartenant, non pas seulement au même ensemble légendaire, mais à la même trilogie que les *Phéniciennes*.

Or, la mythopée incluse dans les deux arguments ressemble à celle du « résumé de Pisandre », mais ne lui est nullement identique. Dans le résumé, Héra venge les droits du mariage en envoyant la Sphinx contre les Thébains, c'est-à-dire qu'elle punit moins Laïos lui-même que son peuple, coupable seulement de n'avoir point châtié le roi criminel. La Sphinx apparaît, semble-t-il, du vivant de Laïos. Dans les deux arguments, c'est Pélops irrité qui maudit Laïos dans sa postérité. L'apparition de la Sphinx, qui n'a aucun rapport avec le suicide de Chrysispe, se place après la mort de Laïos. Remarquons que, dans les *Phéniciennes*, il n'est pas question de Chrysispe, mais que la Sphinx apparaît, comme dans les deux arguments, après la mort de Laïos (45); et elle est envoyée, non par Héra, comme chez Pisandre, mais par Hadès (810). L'argument des *Sept*,

¹ L'argument donné par Aristophane de Byzance aux *Phéniciennes* signale la parenté de cette pièce avec les *Sept*, ce qui explique qu'on ait pu résumer *Chrysispe*, le préambule de la première, pour introduire la seconde.

comme les *Phéniciennes* (805), parle des aiguilles d'or qui transpercent les pieds de l'enfant. Tout ceci rapproche donc les *Phéniciennes* des deux arguments et les éloigne du résumé. Et, répétons-le, *Chrysis* appartenait probablement à la même trilogie que les *Phéniciennes*¹. Ajoutons ceci : dans le résumé la faute de Laïos déchaîne la Sphinx contre les Thébains; dans les deux arguments, elle frappe Laïos dans son fils. La première conception, où tout un groupe paie pour un coupable, est plus proche des idées anciennes sur la solidarité des responsabilités et des sanctions. La seconde est bien plus conforme à l'éthique d'Euripide. Ce qui est certain, c'est qu'il est impossible de retrouver *Chrysis* à la fois dans le « résumé de Pisandre » et dans les deux arguments. Il faut choisir entre deux mythopées qui, dès qu'on veut bien les regarder de près, sont fort divergentes. Tous les indices nous engagent à voir dans les deux arguments le sommaire de la pièce qui fut jouée avant les *Phéniciennes*. Ce que nous offre le « résumé de Pisandre », ce n'est donc pas un récit tiré de *Chrysis*, mais je croirais volontiers, comme Belhe, que c'est le schéma légendaire qui servit de source à Euripide.

Deubner signale une forte anacoluthie à la ligne 18 du résumé où *κτείνας* a pour sujet *Οἰδίπους*, qui est à l'accusatif dans la phrase précédente. Il voit dans cette rupture le signe d'un « changement de source ». Après avoir raconté *Chrysis*, le mythographe raconterait *OEdipe*. Nous savons fort peu de chose relativement à cette pièce perdue. Le scolion au vers 61 des *Phéniciennes* dit : ἐν τῷ Οἰδίποδι οἱ Λαίου θεράποντες ἐτύφλωσαν αὐτόν (sc. Οἰδίποδα). ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρεΐσαντες πῆδω ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας. Cet *OEdipe* doit être celui d'Euripide, car sinon le scoliaste aurait mentionné un nom d'auteur. Le héros y était donc aveuglé par des serviteurs de Laïos qui l'appellent *fils de Polybe*, ce qui place la mutilation avant la reconnaissance. Il nous est impossible d'imaginer une version légendaire où cet étrange épisode s'insérerait d'une façon satisfaisante. De toute manière, il est en contradiction totale avec le résumé de Pisandre. L. Deubner suppose alors que l'*OEdipe* dont il est question dans le scolion n'est pas celui d'Euripide² et qu'il y a dans le manuscrit une

¹ *Oenomaos*, *Chrysis* et les *Phéniciennes* ont dû composer un de ces grands triptyques comme fut celui d'*Alexandros*, *Palamède*, les *Troyennes*, joué en 415, trilogies liées (dans un sens très différent de celui qu'avait le mot au temps d'Eschyle), mettant en scène des personnages différents, mais des événements entre lesquels des fautes et des responsabilités établissent une solidarité d'une espèce nouvelle.

² Il donne comme raison que jamais Euripide n'aurait risqué une innovation aussi forte. Argument sans valeur, car Euripide dans les *Phéniciennes* laisse vivre Jocaste, alors que le suicide de la mère-épouse,

lacune à l'endroit où figurait le nom de l'auteur inconnu. Gardons-nous d'échafauder des hypothèses les unes sur les autres. Au surplus, des changements de sujets comme celui de la ligne 18 du résumé de Pisandre sont fréquents chez Hérodote¹; ils sont plus rares dans la prose attique et dans la *koiné*. Si l'on ne veut pas admettre ici une négligence de mauvais écrivain, une lacune expliquerait l'anacoluthie mieux que l'intervention d'une nouvelle source. Lorsqu'on lit le texte sans idée préconçue, on est frappé par le rôle qu'y joue la fameuse Héra Gamostolos du Cithéron, mentionnée une fois avant et une fois après le point que Deubner considère comme la charnière entre les deux sources. Il faudrait donc penser que ce culte de Héra dominait l'une et l'autre. Héra n'est pas une divinité qui tienne tant de place dans la tragédie du v^e siècle. N'est-il pas plus simple d'admettre que tout le texte décrit une mythopée unique? Or, Héra comme personnage directeur est absente des deux arguments des *Sept* et des *Phéniciennes*. Mais, dans les *Phéniciennes*, Œdipe est exposé λειμῶν' ἐς Ἥρας καὶ Κιθαιρώνας λέπης (24), ce qui suggère l'explication suivante: Euripide a trouvé dans sa source la figure de Héra; il a pris comme ressort essentiel non la colère de la déesse, mais la malédiction de Pélops. Toutefois, dans un coin du paysage légendaire, il a fait place à la « prairie de Héra », inconnue d'Eschyle et de Sophocle. La mythopée connue par le résumé de Pisandre, encore une fois, semble bien être la source des deux tragédies qui furent jouées avant les *Phéniciennes*.

Cette source, était-ce une épopée? Bethe, Wecklein, Wilamowitz l'ont cru. Mais d'autres critiques se refusent à reconnaître un ensemble de traditions épiques dans les lignes 1-4 et 12-30 et, cela, pour deux raisons qui me paraissent peu décisives.

1. *L'amour de Laïos pour Chrysis ne pourrait être un thème épique* (*Die Liebesgeschichte zwischen L. und C. ist einem alten Epos alles andere als angemessen*, Deubner, p. 5). Qu'en savons-nous? Lorsqu'Eschyle a montré dans les *Myrmidons* Achille amoureux de Patrocle², il avait probablement pour source un poème narratif. Bethe (pp. 144 et ss.) développe l'argument suivant: l'indignation de Pélops et de Héra, la honte de Chrysis ne peuvent s'expliquer en un temps où la pédérastie était honorée en Grèce. Or, Euripide vivait dans un

consacré depuis l'*Odyssée*, était un épisode autrement « vénérable » que la mutilation d'Œdipe, laquelle ne semble pas antérieure à la *Thébaïde*.

¹ Par exemple II, 141; dans le passage traduit des *Stratagèmes* de Polyen (I, 21, 1), il y a une anacoluthie beaucoup plus dure que celle dont Deubner fait ici état (*infra*, p. 178).

² PLATON, *Banquet*, 181 A.

milieu où l'amour des jeunes gens était considéré comme égal ou supérieur à l'amour des femmes. S'il a traité la légende de Chrysis, c'est donc qu'elle était déjà consacrée avant lui. Le thème remonterait aux invasions doriennes, lesquelles, en introduisant la pédérastie en Grèce, ont dû provoquer par choc en retour l'éclosion d'histoires hostiles aux mœurs nouvelles. C'est beaucoup s'avancer dans un domaine où tout est incertain et contradictoire. Comment concilier la colère de Pélops contre le séducteur de son fils avec la légende traitée par Pindare dans la première *Olympique*, où l'on voit Pélops lui-même aimé de Posidon et s'adressant à son amant divin pour qu'il l'aide à conquérir Hippodamie? A quoi le dieu ne manque point. Cet épisode prouve au minimum que la pédérastie existait avant Laïos et qu'elle n'empêchait point les jeunes gens de songer au mariage. Tous les auditeurs d'Euripide le connaissaient, ce qui n'a pas empêché le poète de montrer la maison thébaine accablée par la malédiction de Pélops. Celle-ci, au lieu de remonter, comme le pensait Bethe, à une époque où la pédérastie était chose nouvelle et révoltante, pourrait aussi bien venir d'une réflexion tardive, hostile à l'amour des jeunes gens. Peut-être faudrait-il distinguer (ce que n'a fait ni Bethe ni aucun autre critique) entre deux jugements différents. Dans le résumé de Pisandre, Laïos est condamné à cause de son amour contre nature; dans les deux arguments, parce qu'il a fait violence à Chrysis. Euripide peut avoir réprouvé un acte brutal, non le sentiment qui l'inspira, du même fond qu'il critique dans *Ion*, non l'amour en soi, mais Apollon abusant de Créuse. Et, enfin, il a pu juger la pédérastie autrement que ne faisaient les gens de son temps et prendre délibérément le contrepied de la thèse de Pindare, qui montre avec complaisance Posidon amoureux de Pélops : les positions singulières n'étaient pas pour l'effrayer. Nous ne suivons donc point Bethe dans ses hypothèses sur la genèse d'une légende que nous connaissons seulement par un résumé de cacographe. Disons simplement qu'elle peut parfaitement venir d'une source épique. Rien n'empêche la pédérastie, absente de l'*Odyssée*, ramenée dans l'*Iliade* à une amitié passionnée, d'avoir explicitement figuré dans d'autres épopées. Bethe voulait que Pisandre résumât l'*Oedipodie*. C'est cette précision qui est imprudente. Nous lisons peut-être ici le sommaire d'une œuvre moins ancienne, marquée déjà par le goût romanesque. Je la crois cependant antérieure à Euripide.

2. *L'emploi de moyens de reconnaissance indiquerait, dit-on, une influence euripidécenne.* Jocaste retrouve OEdipe en deux temps : aux armes de Laïos, elle reconnaît le meurtrier de son premier mari¹; aux langes et aux épingle qui ont percé

1. ἡρώσει οὐδὲν ὄντα, dit le résumé (l. 26), avec une évidente erreur de

les pieds, elle reconnaît son fils exposé; « Jener Anagnorismos, und zwar speziell seine zweite Etappe mittels der zu dem ausgesetzten Kinde gehörenden *γνωρίσματα* ist dem Epos so fremd wie dem Drama geläufig » (Deubner, p. 8). Affirmation curieuse si l'on se souvient du luxe de signes dont use Ulysse dans l'*Odyssée*. Il est reconnu par Euryclée grâce à la cicatrice; il inspire confiance à Pénélope en lui décrivant le manteau qu'il portait à son départ d'Ithaque ainsi que l'agrafe d'or ornée d'un chien terrassant un cerf (XIX, 218 et ss.); elle lui tend un piège qu'il déjoue en lui décrivant leur lit nuptial (XXIII, 176 et ss.); enfin, Ulysse se fait reconnaître de Laërte en lui montrant sa cicatrice et en lui énumérant les arbres du verger (XXIV, 331 et ss.). Visiblement, le poète qui a écrit les derniers chants du poème prend au moins autant de plaisir qu'Euripide lui-même au jeu de la reconnaissance. En montrant la cicatrice à Laërte, Ulysse lui a enlevé toute hésitation possible; il ne s'en attarde pas moins à rappeler quels arbres son père lui a donnés quand il était petit et qu'ils se promenaient ensemble dans le verger. De même, Oreste mentionnera à Iphigénie des objets qu'ils sont seuls à connaître tous les deux, la tapisserie brodée par la jeune fille et représentant le conte de l'agneau d'or, le vase contenant l'eau du bain nuptial remis par Clytemnestre à sa fille au moment du départ pour le dérisoire mariage d'Aulis, la tresse de cheveux envoyée par la sacrifiée pour être enterrée à sa place et, enfin, la lance de Pélops, gardée dans le gynécée : admirables évocations dont Aristote a totalement méconnu le caractère homérique¹. Du moins Aristote a-t-il le mérite de ne pas faire de distinction esthétique entre les signes décrits et les signes présentés. Au surplus, ceux qui veulent que les *gnōrismata* soient étrangers à l'épopée, comment se représentent-ils la reconnaissance d'Œdipe, dans l'épopée perdue qui est la source du passage de la *Nekyia*, sinon par l'emploi de signes? Et ceux-ci ne pouvaient être des souvenirs, comme dans le cas d'Ulysse, mais des objets — peut-être les armes dont le fils parricide avait dépouillé son père.

La mythopée connue par le « résumé de Pisandre » pourrait donc provenir d'une épopée aussi bien que d'un drame. Dans tous les cas, le texte présente une erreur qui doit être une faute d'auteur plutôt qu'une faute de copiste (l. 26, *οὐδὲν ὄντα* au lieu

rédaction. La suite indique du reste que Jocaste, qui s'apprêtait à supporter en silence son union avec le meurtrier, se tue dès la découverte de l'inceste. Chose curieuse, ce lapsus paraît avoir échappé même à la critique acerbe à laquelle C. Robert a soumis ce texte (*Oidipus*, p. 161).

¹ *Iph. Taur.*, 811-826; *Poét.*, XI, 1452 B. — Aristote, cependant, ne fait aucune distinction entre les reconnaissances épiques et les reconnaissances tragiques (1454 B 19 ss.) et il dit, très exactement, que l'*Odyssée* est reconnaissance d'un bout à l'autre (*ἀναγνωρίσις διόλου*, 1459 B 13).

de *Λαίου φρονέα ὄντα*) et la suite des événements, si l'on s'avise d'y chercher la vraisemblance d'un roman, offre des difficultés. Robert les a exagérées à plaisir : un narrateur, s'il est habile, distrait ses lecteurs tout comme un dramaturge distrait ses auditeurs et ne leur laisse pas le loisir de poser des questions gênantes. Quant à vouloir distinguer, sous ce résumé maladroît et interpolé, une forme littéraire précise, le style et l'esthétique d'un auteur, c'est, je pense, perdre son temps.

Un argument qui n'a été dégagé par aucun critique m'inciterait à reconnaître un « trait épique » dans le « résumé de Pisandre ». L'auteur de la *Nekyia* dit qu'Œdipe tua son père et le dépouilla. Le thème des armes enlevées ne figure plus, à notre connaissance, ni dans aucune tragédie, ni dans l'argument des *Sept*, si détaillé et explicite. Il existe encore dans le résumé. Dans plusieurs autres cas, qui seront étudiés ci-dessous, les versions que le résumé suggère ou qu'il contient explicitement apparaissent — pour autant qu'on puisse parler d'une évolution de la légende — comme intermédiaires entre l'*Odyssee* et nos tragédies. Impossible de préciser davantage. Au surplus, pour notre propos, ce n'est point nécessaire. L'enquête que voici porte, non sur des formes littéraires, mais sur des formes légendaires. Ces dernières, il faut les étudier où qu'on les trouve et quelle qu'ait été leur mise en œuvre.

Au moment de terminer cette enquête, deux questions se posent, solidaires du reste l'une de l'autre. Combien d'intermédiaires peut-il y avoir eu entre l'ample récit que le résumé nous fait entrevoir et la plate élucubration qui reste seule pour nous l'attester? Qui était l'énigmatique Pisandre deux fois mentionné dans notre texte?

Il est probable que c'était ce poète de Laranda, connu par une note de Suidas et plusieurs citations, qui mit en soixante livres de vers l'histoire du monde depuis les noces de Zeus et d'Héra jusqu'aux événements de son temps, et qui raconta encore d'autres événements en prose¹. Tout ce qui a trait à ce Pisandre est du reste énigmatique, car Suidas le fait vivre sous Alexandre Sévère et Macrobe veut que Virgile lui ait emprunté tout le début du livre second de l'*Enéide*².

Jacoby et Keydell supposent qu'en dehors du versificateur de Laranda il aurait existé un autre Pisandre, mythographe, d'époque et d'origine inconnues, auquel ils attribuent différents

¹ ἐποποιός καὶ αὐτός (comme son père) ἔγραψεν ἱστορίαν ποικίλην δι' ἐπῶν, ἣν ἐπιγράφει Ἡρακλέων Θιογαμῶν ἐν βιβλίῳ 2' καὶ ἄλλα καταλογίδην, dit Suidas, s. v. Πισανδρος.

² Presque tous les critiques ont arbitréd le différend en faveur de Suidas, estimant que c'est Macrobe qui se trompe. M. A. Severyns se propose d'apporter de nouvelles preuves en faveur de l'hypothèse contraire.

fragments, entre autres notre scolion des *Phéniciennes*¹. Il est trop aisé de voir que cette hypothèse résulte, non d'un ensemble de connaissances, mais d'un ensemble d'ignorances.

Pisandre de Laranda n'était qu'un épitomateur du cycle épique qui écrivait tantôt en vers, tantôt en prose et qui se piquait de beau style². Mais, certainement, il n'inventait rien. Que notre scolion remonte à lui ou au mystérieux Pisandre XIII de Keydell, une chose me paraît être certaine, c'est que nous n'avons ici qu'un résumé. Aussi est-il imprudent de vouloir rien tirer de trop précis d'un texte qui n'est qu'un intermédiaire entre nous et l'abrégé d'une source perdue. Cette source est, je crois, un ouvrage ancien, probablement un poème du cycle, peut-être l'*Œdipodie*, comme l'ont supposé Belhe et Wecklein³. Nous en avons ici un état trop altéré pour qu'on puisse dépasser la simple hypothèse.

Scolies *Phéniciennes* 1760 :

Ἱστορεῖ Πείσανδρος ὅτι κατὰ γόλον τῆς Ἦρας ἐπέμφθη ἡ Σφιγξ τοῖς Θηβαίοις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων μερῶν τῆς Αἰθιοπίας, ὅτι τὸν Λαῖον ἀσεβήσαντα εἰς τὸν παράνομον ἔρωτα τοῦ Χρυσίππου, ὃν ἤρπασεν ἀπὸ τῆς Πίσσης, οὐκ ἐτιμωρήσαντο.

- 5 Ἦν δὲ ἡ Σφιγξ, ὡσπερ γράφεται, τὴν οὐρανὸν ἔχουσα δρακαίνης, ἀναρπάξουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθην, ἐν οἷς καὶ Αἴμονα τὸν Κρέοντος παῖδα καὶ Ἴππιον τὸν Εὐρύνομος τοῦ τοῖς Κενταύροις μαχασαμένου. Ἦσαν δὲ Εὐρύνομος καὶ Ἥσιονεύς υἱοὶ Μάγνητος τοῦ Αἰολίδου καὶ Φυλοδίκης· ὁ μὲν οὖν Ἴππιος καὶ ξένος ὢν ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς ἀηρέθη, ὁ δὲ Ἥσιονεύς ὑπὸ τοῦ
- 10 Οἰνομάου, ὃν τρόπον καὶ οἱ ἄλλοι μνηστῆρες.

- Πρῶτος δὲ ὁ Λαῖος τὸν ἀθέμιτον ἔρωτα τοῦτον ἔσχεν· ὁ δὲ Χρυσίππος ὑπὸ ἀίσχυνης ἑαυτὸν διεγρήτατο τῷ ξίτει. Τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάλιστα εἰδὼς ὅτι θεοστύγης ἦν ὁ Λαῖος, ἀπέτρεπεν αὐτὸν τῆς
- 15 ἐπὶ τὸν Ἀπόλλωνα ὁδοῦ, τῇ δὲ Ἦρᾳ μᾶλλον τῇ γαμοστόλῳ θεᾷ θύειν ἱερά, ὃ δὲ αὐτὸν ἐξεραύλιζεν. Ἀπελθὼν τοίνυν ἐφανεύθη ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῷ αὐτὸς καὶ ὁ ἡνίχρος αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἔτυψε τῇ μάστιγι τὸν Οἰδίπυδα. Κτείνας δὲ αὐτοὺς ἔθαψε παρατυχῶς σὺν τοῖς ἱματιοῖς ἀποσπᾶσας τὸν ζωστῆρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαῖου καὶ φορῶν τὸ δὲ
- 20 ἄρμα ὑποστρέψας ἔδωκε τῷ Πολύβῳ, εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα

¹ JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, I, p. 494; KEYDEL, s. v. *Peisandros* (13), apud Pauly-Wissowa, col. 146.

² Ἰνστιτούτομαχέου καὶ εὐπειρίας, dit de lui Jean Philopon dans son *comment. aux Sec. Anal.*

³ Wecklein pense que nous avons affaire ici à une contamination de l'*Œdipodie* et de la *Thébatde* (*Sitz. d. bayer. Ak. Wiss.*, 1901, pp. 661 ss.).

λύσας τὸ αἰνίγμα. Μετὰ ταῦτα δε θυσίας τινὰς ἐπιτελέσας ἐν τῷ
Κίθαιρῶνι καθήρχετο ἔχων καὶ τὴν Ἰοκάστην ἐν τοῖς ὄρχήμασι· καὶ
γινομένων αὐτῶν περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον τῆς σχιστῆς ὁδοῦ, ὑπο-
μνηθεὶς ἐδείκνυε τῇ Ἰοκάστῃ τὸν τόπον καὶ τὸ πρᾶγμα διηγέσατο
25 καὶ τὸν ζωστῆρα εἰδείξεν. Ἦ δὲ δεινῶς φέρουσα ὁμῶς ἐσιώπα·
ἠγνοεῖ γὰρ υἱὸν ὄντα. Καὶ μετὰ ταῦτα ἦλθε τις γέροντι ποσειδωνοκόλος
ἀπὸ Σικυῶνος, ὃς εἶπεν αὐτῷ τὸ πᾶν ὅπως τε αὐτὸν εὔρε καὶ
ἀνείλετο καὶ τῇ Μερσίπῃ δέδωκε, καὶ ἅμα τὰ σπάρρανα αὐτῷ
ἐδείκνυε καὶ τὰ κέντρα ἀπέηται τε αὐτὸν τὰ ζωάργια. Καὶ οὕτως
30 ἐργώσθη τὸ ὄλον.

Φασὶ δὲ ὅτι μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἰοκάστης καὶ τὴν αὐτοῦ
τύφλωσιν ἐγγίμεν Εὐρυγάνην παρθένον, ἐξ ἧς αὐτῷ γαργάσαι
οἱ τέσσαρες παῖδες.

Ταῦτά φησι Πείσανδρος. M A B

35 Οἱ τὴν Οἰδιποδίαν γράφοντες [οὐδεὶς οὕτω φησὶ περὶ τῆς
Σφιγγός]· « Ἄλλ' ἔτι κάλλιπτόν τε καὶ ἡμεροστάτον ἄλλων |
παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμύμονος Αἴμονα ὄλον. » Καὶ φασιν ὅτι οὐκ
ἦν θηρίον, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ χρησιμολόγος οὐστηγιστὰ
τοῖς Θηβαίοις λέγουσα καὶ πολλοὺς αὐτῶν ἀπώλλυεν ἐναντίως τοῖς
40 χρησμοῖς χρωμένους. Mon. 560.

Second Argument des Phéniciennes :

Αἰῶς ἀπὸ Θηβῶν παραγενόμενος κατὰ τὴν ὁδὸν ἐθεάσατο Χρῦ-
σιππον τὸν υἱὸν τοῦ Πέλοπος· τούτου ἐρασθεὶς ἠξίου αὐτὸν παρα-
γενέσθαι εἰς Θήβας σὺν αὐτῷ· τοῦ δὲ μὴ τοῦτο ποιῆται θουληθέντος
ἤρπασεν ὁ Αἰῶς λάθρα τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς· ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοῦ
5 ἤρηνυντος διὰ τὴν τοῦ παιδὸς ἀπώλειαν ὑστερον ἔμαθε καὶ μαθὼν
κατηράτατο τῷ αὐτὸν ἀνελόντι μὴ παιδοποιῆσαι, εἰ δὲ τοῦτο γένη-
ται, ὑπὸ τοῦ τικτομένου ἀνααιρεθῆναι. V. Laur. xxxiii. 33.

Argument d'Aristophane de Byzance :

Ἐπιστρατεία Πολυνείκους μετὰ τῶν Ἀργείων ἐπὶ Θήβας καὶ
ἀπώλεια τῶν ἀδελφῶν Πολυνείκους καὶ Ἐπεικλέους καὶ θάνατος
Ἰοκάστης. Ἦ μυθοποιία καίτια παρ' Αἰσχύλῳ ἐν Ἐπιτῇ ἐπὶ Θήβας
πλὴν τῆς Ἰοκάστης. †... ἐπὶ Ναστικράτους ἄρχοντος ... δευτέρως
5 Εὐριπίδης ... καθήκε διασκαλίαν περὶ τούτου· καὶ γὰρ ταῦτα ὁ
Οἰνόμενος καὶ Χρῦσιππος καὶ ... σιζεῖται †. ὁ γόρος συνέστηκεν ἐκ
Φοινιστῶν γυναικῶν· προλογίζει δὲ Ἰοκάστη.

Vaticanus 1345 F.

1870
1871
1872
1873
1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

1901
1902
1903
1904
1905
1906
1907
1908
1909
1910
1911
1912
1913
1914
1915
1916
1917
1918
1919
1920
1921
1922
1923
1924
1925
1926
1927
1928
1929
1930
1931
1932
1933
1934
1935
1936
1937
1938
1939
1940
1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANT EXPOSÉ

Dans un livre précédent¹, j'ai essayé de montrer qu'OEdipe est un de ces nouveau-nés maléfiques dont les communautés anciennes se débarrassaient parce que leur difformité était la preuve de la colère divine. Je n'y ai pas insisté suffisamment sur le fait que les maléfiques exposés étaient des *émisaires*. Comme pour ces derniers, la sacralisation dont ils ont été l'objet peut, s'ils sont sauvés, changer de signe et devenir bénéfique. De même, un jugement de Dieu duquel l'éprouvé sort vivant se termine, non par un acquittement pur et simple, mais par une *promotion* pour l'accusé, par un *châtiment* pour l'accusateur. Et toute exposition comporte un jugement de Dieu.

Toutefois, ce serait un tort que de vouloir ramener à un seul type toutes les histoires d'enfants exposés. Dans la plupart d'entre elles, le caractère maléfique n'apparaît nullement ou bien il a été introduit tardivement, lorsqu'on a voulu donner une justification psychologique à chacun des actes qui composent ces contes. Cela nous amène à reconnaître, à côté du thème de l'*enfant contrefait*, qui a pour origine un rite connu, destiné à écarter les stérilités, le thème du *plongeon* ou de l'*éducation en montagne* qui doivent remonter à d'anciennes épreuves d'initiation, épreuves dont la signification commune est d'introduire le jeune homme dans la classe des adultes. Peut-être les plus pénibles correspondent-elles à des investitures plus hautes : c'est en tout cas le sens qu'elles ont dans les transpositions légendaires.

¹ *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, 1938.



Si bien que les deux ordres rituels discernables dans le thème de l'enfant exposé — la condamnation des maléfiques d'une part et d'autre part la probation des jeunes gens — finissent, si paradoxal que cela puisse paraître, par aboutir à des légendes synonymes : l'anormal sauvé et l'enfant éprouvé sont pareillement promis à un destin brillant. Que ce sens, au cours de l'élaboration légendaire, ait été précisé par des déterminations accessoires qu'il faut déceler, cela ne fait pas de doute.

J'ai essayé ci-dessous de montrer comment, avec une grande divergence au départ, des pratiques différentes, soutenues par des représentations concordantes, ont fini par composer un thème légendaire unique qui, sous de nombreuses variantes, toutes curieuses et significatives, garde partout une valeur essentielle qui est la *conquête du pouvoir*.

*
**

OEdipe enfant est exposé. Les poètes de l'âge classique nous disent pourquoi : Laïos et Jocaste ont été avertis par l'oracle d'Apollon que leur postérité porterait malheur à Thèbes. Eschyle et Euripide placent l'avertissement avant la conception d'OEdipe; Sophocle, après sa naissance. Sophocle laisse gratuite l'interdiction prononcée par Delphes. Euripide la justifiait par l'amour coupable de Laïos pour Chrysis, fils de Pélops. Il semble du reste n'avoir pas inventé ce motif¹, mais il l'a fait entrer dans un contexte nouveau. Il était plus exigeant que Sophocle lorsqu'il s'agissait du vouloir des dieux et il admettait difficilement que leurs décisions fussent arbitraires.

Soulignons d'abord le motif de l'exposition : la *sanction* annoncée par l'oracle au cas de désobéissance. C'est Thèbes toute entière qui souffrira si un enfant grandit, né de Laïos et de Jocaste. Ce thème est exceptionnel dans les histoires de nouveau-nés exposés, ce qui donne à penser qu'Eschyle l'a trouvé peut-être dans une version ancienne de la légende. Plus tard, lorsque dans celle-ci les éléments sentimentaux eurent pris le pas sur les éléments politiques, l'oracle annonça également le parricide et l'inceste². Additions tardives qui proviennent de

¹ Cf. *supra*, pp. xvi ss.

² Textes *infra*, pp. 14-15.

réécits analogues, mais d'un type un peu différent, où le nouveau-né est persécuté par quelqu'un qui redoute en lui un ennemi pour l'avenir. Le persécuteur est généralement le père de la mère. L'enfant est miraculeusement sauvé grâce à l'intervention du dieu dont il est le fils. Œdipe, fils d'un mortel, est avec Pâris le seul enfant qui soit exposé à sa naissance par ses propres parents, obligés de choisir entre lui et la cité dont ils ont la responsabilité. Atalante est également exposée par son père, mais c'est parce qu'il est déçu de n'avoir point de fils. Plus tard, du reste, on ajouta à la légende de Iasos le traditionnel oracle aux termes duquel sa vie aurait été menacée par sa fille et par la descendance de celle-ci, détail qui finit par figurer dans toutes les légendes de ce type une fois qu'elles eurent été banalisées. Mais, dans la bonne tradition grecque, il n'y a pas de légendes synonymes. Dès qu'on prend la peine de comparer celles qui ont un thème commun, on s'aperçoit que ce thème est singularisé par son contexte de façon à prendre une signification unique. C'est pourquoi il peut être utile de grouper méthodiquement les histoires d'enfants exposés.

Elles ont été réunies à plusieurs reprises, mais jamais d'une façon complète. Usener, en étudiant le mythe de Deucalion, a bien vu que le Noé grec fut primitivement un enfant exposé, ce qui l'amène à mettre en parallèle d'autres aventures analogues. Il attache une importance excessive au détail du coffre flottant, en quoi il voit l'équivalent du bateau ou du poisson théophore; pour lui, les expositions d'enfants divins sont la transcription mythique de l'épiphanie d'un dieu solaire; partant de là, il laisse de côté, arbitrairement, l'exposition en montagne, qui figure cependant dans plusieurs légendes (Dionysos, Œdipe, Télèphe) comme variante de l'exposition dans le coffre, ce qui doit nous inciter à étudier parallèlement ces deux motifs alternants; il néglige aussi les récits semi-historiques, comme ceux qui ont trait à Cypsélos, à Cyrus, à Ptolémée Soter. — Glotz voit dans toutes ces légendes une transposition des ordalies de légitimation, et il a étudié de près celles qui contiennent une accusation d'impudicité contre la mère (Danaé, Augé, Sémélé, Rhéa Silvia). — Sir James Frazer, qui ne cite pas Glotz, arrive à la même conclusion que lui après

avoir groupé presque tous les parallèles de l'histoire de Moïse¹.

Ils sont nombreux. On a retrouvé à Ninive une inscription du VIII^e siècle avant notre ère, qui avait été déposée à la bibliothèque royale. Elle est la copie d'une biographie que le roi *Sargon l'Ancien*, qui vivait vers 2600, est censé faire de lui-même. Il mentionne le nom de sa mère, Agadé, de petite naissance, qui le conçut d'un inconnu et le mit au monde secrètement; elle le cacha dans un panier de roseaux et l'exposa sur l'eau, mais la rivière ne le submergea point et un jardinier le recueillit. Plus tard, il fut aimé de la déesse Ishtar et régna glorieusement. De tous les héros de cette série, Sargon est le seul qui s'avoue bâtard. Les autres sont presque tous déclarés fils d'un dieu. Tel est *Karna*, fils du Soleil et d'une princesse qui l'expose par crainte du roi son père, ainsi que le raconte le *Mahâbhârata*. Tels sont aussi Romulus et Rémus, mais tout cela sort de notre sujet, comme aussi l'histoire de Moïse². Au contraire, les légendes de Sémiramis, de Gilgamesh et de Cyrus étaient connues en Grèce et, pour chacune d'elles, au moins une version hellénique est arrivée jusqu'à nous.

Sémiramis, fille de la déesse Dercéto et d'un simple mortel, est exposée par sa mère dans la montagne et, là, nourrie par des colombes³. Le thème de l'animal sauveur se trouve dans mainte légende de ce type. C'est à cause de lui qu'Élien, dans son livre sur la *Nature des Animaux* a été amené à recueillir l'histoire de *Gilgamesh*⁴. Des Chaldéens annoncent au roi de Babylone Sévéchoras que le fils de sa fille lui ravira le pouvoir. Le roi enferme sa fille, qui devient grosse mystérieusement et met au

¹ USENER, *Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, pp. 80 ss.; GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904; J. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, 1909, II, pp. 438 ss., *Moses in the ark of bulrushes*.

² Laisant prudemment à des chercheurs plus compétents tout ce qui n'est pas grec, je ne parlerai guère ici des enfances de Romulus, ensemble de traditions complexes qu'il faudrait d'abord débrouiller (cf. p. 3, n. 1). Quant à l'histoire de Moïse, il ne peut être question de l'étudier ici en son fond. Mais elle offre un système de références si riche qu'on me permettra d'y faire parfois allusion, pour quelque détail ou la comparaison avec les légendes grecques est particulièrement instructive.

³ Diod., II, 4.

⁴ XII, 21; Élien souligne la ressemblance entre cette histoire et celle de Persée en disant que Sévéchoras fut « un Acrisios » pour sa fille. Et il ajoute qu'Achémenès, le fondateur de la dynastie perse, fut aussi nourri par un aigle.

monde un enfant que les gardiens jettent par la fenêtre. L'enfant est saisi au passage par un aigle qui le dépose dans le jardin; le jardinier se chargera de l'élever pour de grandes destinées, car il succédera à son grand-père sur le trône de Babylone.

L'histoire de *Cyrus* est parvenue à Hérodote moins d'un siècle après la mort du roi, complètement transformée sous l'influence des légendes relatives à l'enfant exposé. Voyons celles qui avaient cours en Grèce. Elles sont assez curieuses et assez riches pour mériter une étude spéciale.

Persée est condamné par son grand-père *Acrisios*, roi d'Argos, à qui un oracle a annoncé qu'il mourrait de la main du fils de sa fille unique. Devant l'autel de Zeus *Herkeios*, *Danaé* déclare que l'enfant qu'elle a mis au monde est le fils du dieu. *Acrisios* enferme la mère et l'enfant dans un coffre qui, jeté à la mer, est repêché près de l'île de *Sériphos*. Les circonstances du sauvetage de *Danaé*, dont il existe plusieurs versions, ne nous intéressent pas ici. Plus tard *Persée* reviendra en Argolide, fondera *Mycènes* et tuera son grand-père sans le vouloir, en jouant au disque.

Téléphe est fils d'*Héraclès* et d'*Augé*. Le père de celle-ci, *Aléos* roi de *Tégée*, indigné contre sa fille qu'il accuse de s'être laissé séduire, l'expose dans un coffre avec son enfant. La mer les porte jusqu'à la côte mysienne où ils abordent. Cette histoire offre de nombreuses variantes. L'exposition sur l'eau est généralement présentée comme un châtement de l'impudicité; un seul auteur, *Alcidamas*¹, dit qu'*Aléos* agit, comme *Acrisios*, par prudence, parce que l'oracle de *Delphes* l'avait averti que ses fils seraient tués par l'enfant de sa fille; mais il ne dit pas qu'*Aléos* ait pris des mesures pour empêcher *Augé* de concevoir. Une tradition recueillie par *Pausanias* en *Arcadie* même (VIII, 47, 3 et 48, 7) veut que la jeune femme, comme *Danaé*, se soit défendue contre les accusations paternelles en alléguant que *Héraclès* lui avait fait violence; puis elle avait accouché sur le mont *Parthénios*. Il y avait en Grèce quantité de rivières et de sources de ce nom, associées à des histoires de bains virginaux et d'épreuves de virginité². Le *Parthénios* arcadien se

¹ *Orat. Att.*, II, 157, p. 670 Bekk.

² *Glorz, Ordalie*, p. 72.

vantaît donc d'avoir vu la naissance de Télèphe. L'enfant est nourri par une biche, puis élevé par les bergers de Korythos, l'ancien dieu péloponésien dont Apollon Kourotrophos prit ensuite la place ¹. Dans les versions où Télèphe est ainsi exposé par son grand-père (ou par sa mère) sur le Mont-aux-Vierges, Aléos remet Augé à Nauplios, fils de Posidon, tantôt pour qu'il la vende au loin, et alors Nauplios la conduit en Mysie et il la donne à Teuthras qui l'épouse; tantôt pour qu'il la tue, et alors il l'attache à la poupe de son bateau qui va vers la Mysie : elle est vivante lorsqu'ils arrivent, et il l'épargne ². — Nauplios a évidemment reçu Augé pour l'éprouver, d'une épreuve si terrible qu'elle paraissait équivalente à une condamnation à mort. On est tenté de considérer comme tardives les traditions qui séparent la mère et le fils, parce qu'elles permettent la reconnaissance pathétique que fait deviner Hygin. Celui-ci raconte (fable 100) que Teuthras, roi de Mysie, n'épousa point Augé, mais l'adopta, puis la promet comme récompense à qui délivrerait le pays d'un monstre. Télèphe vainquit le monstre et allait épouser sa mère qui, ne voulant appartenir à personne après avoir été aimée d'Héraclès, fut sur le point de tuer son fils. On entrevoit ici le résumé d'une pièce d'Euripide influencée par *OEdipe-Roi*. Toutefois, l'exposition de Télèphe sur le Parthénios est probablement une vieille tradition tégéate. D'autre part, les deux épreuves différentes infligées à la mère et à l'enfant sont conformes à des idées très anciennes : pour le nouveau-né, l'exposition sur l'eau et l'exposition en montagne sont interchangeable, mais l'ordalie de virginité se fait toujours par l'eau et c'est à cette dernière en effet qu'Augé est soumise, qu'elle soit placée dans le coffre avec Télèphe ou attachée seule à la poupe du bateau de Nauplios ³. Dans une version qui n'est peut-être pas antérieure au v^e siècle, Télèphe tue sans les reconnaître ses deux oncles Hippothoos et Nereus, qu'il dépasse en habileté ⁴.

¹ ROBERT, *Die griechische Heldensage*, 1920, p. 57.

² Apoll. *Bibl.*, II, 7, 4 et III, 9, 1.

³ Un vieux proverbe grec rapporté par certains manuscrits de Pausanias veut que, parmi les femmes, les vierges seules puissent plonger; cf. M. DELCOURT, *La pureté des éléments et l'invocation de Créuse* (*Rev. belge de phil. et d'hist.*, 1938, pp. 195 ss.

⁴ Textes apud ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 1145.

Anios est fils d'Apollon et de Rhoïo, fille de Staphylos. Celui-ci enferme sa fille dans un coffre qui est jeté à la mer et qui aborde heureusement à Délos. Là, Rhoïo met au monde *Anios* qui aura lui-même trois filles, *Oino*, *Spermo* et *Elaïs*, c'est-à-dire les héroïnes du vin, des semailles et de l'olivier, trois déesses de la végétation. Staphylos lui-même est le dieu de la grappe; dans le nom de Rhoïo on reconnaît celui du grenadier.

Pausanias (III, 24, 3) a recueilli à *Prasiae* en Laconie occidentale une version de l'histoire de *Dionysos* apparentée à toutes celles-ci. *Cadmus* enferme *Sémélé* dans un coffre avec l'enfant qu'elle vient de mettre au monde. Lorsque le coffre aborde à *Prasiae*, *Sémélé* est morte et sa sœur *Ino* élève dans une grotte le petit *Dionysos*. Cela signifie qu'il y avait à *Prasiae* une grotte d'*Ino* et un prétendu tombeau de *Sémélé*. Le récit concilie les deux thèmes qui alternent dans l'enfance de *Télèphe* : l'exposition sur l'eau et l'éducation en montagne.

Usener ajoute à ces légendes l'histoire de *Tennès*, qui subit adulte l'épreuve du coffre.

Tennès, fils de *Cycnos*, fils lui-même de *Posidon*, est calomnié par sa belle-mère qui se comporte à son égard comme *Phèdre* à l'égard d'*Hippolyte*. *Cycnos* fait enfermer dans un coffre *Tennès* seul, ou, selon la version la plus répandue, *Tennès* et sa sœur *Hémithéa*. Ils abordent heureusement à *Leucophrys* que *Tennès* nommera, d'après lui-même, *Ténédos*. La légende est connue uniquement par des témoignages tardifs; aucun poète, à notre connaissance, ne l'a traitée. Elle a probablement été influencée par celle de *Phèdre*. En tout cas, dans les résumés que nous en lisons, les sévices exercés sur *Hémithéa* sont inexplicables. *Conon* est le seul mythographe qui en propose une justification en disant que la sœur avait marqué une douleur excessive du traitement infligé à son frère. Il est possible que, dans une version plus ancienne, la belle-mère ait accusé *Tennès*, non d'entreprises dirigées contre elle, mais d'inceste avec sa sœur. Dans ce cas, l'exposition dans le coffre serait une ordalie double, destinée à prouver leur pureté à tous deux. La sœur peut aussi avoir été associée à son frère comme *Hellé* à *Phrixos*, entraînée dans le complexe sentimental qui se forme au centre des histoires de la méchante belle-mère. *Tennès*

en tout cas est remis à la mer comme à un juge. Posidon le sauve, dit un scolion de l'*Illiade* (I, 38, A D), parce qu'il était chaste et que c'était son petit-fils. Cette formule *διὰ σωτηρίαν καὶ διὰ τὸ εἶναι υἱόν* juxtapose deux épreuves différentes, faites, l'une pour démontrer l'*innocence*, l'autre pour démontrer la *filiation*. La seconde, l'ordalie de légitimation, figure aussi dans l'aventure crétoise de Thésée. La première, qui semble, dans ce contexte, la plus ancienne, est impliquée dans le récit de Pausanias (X, 14, 2 sqq.) qui, après avoir mentionné l'heureuse arrivée du frère et de la sœur à Ténédos, dit que Cycnos, détrompé, fit voile vers l'île pour reconnaître publiquement son erreur et sa faute. Pausanias ni aucun auteur ne disent comment Cycnos fut détrompé, et, pour des Grecs, c'était du reste inutile : Tennès est innocent puisqu'il a été sauvé. Même ceux qui ne savaient plus ce que c'est qu'une ordalie voyaient un verdict d'innocence dans le fait d'échapper à un danger très grave. Pausanias achève son récit en disant que, lorsque Cycnos voulut aborder à Ténédos, son fils dans sa colère coupa l'amarre. L'anecdote, dans son détail, semble l'*aition* d'un proverbe ¹. Mais elle est intéressante dans son esprit parce qu'on y retrouve cette hostilité à l'égard de la famille qui caractérise toute cette série de légendes. Je suppose qu'il faut comprendre l'épisode du câble coupé en admettant que le bateau s'en fut à la dérive et que Cycnos mourut. Cet épisode a disparu de nos versions parce que notre Cycnos a été identifié avec un homonyme, lequel fut tué par Achille. L'entrée en scène d'Achille a du reste influencé aussi la fin de l'histoire de Tennès dont les rebondissements ne nous intéressent pas ici.

*
* *

On sait comment Usener interprète cette série légendaire. Le personnage qui est dans le coffre, dit-il, est toujours un dieu ou un descendant d'un dieu. Il passe la mer et aborde heureusement dans un pays étranger : transposition romanesque d'une

¹ Τενεδίῳ πελέκει ἀποκόπτειν, *Paus.*, X, 14, 4. D'autre part, une hache créto-carienne figure sur les monnaies de l'île ainsi qu'une double tête masculine et féminine. Lorsque ces éléments religieux, survivant à un contexte disparu, devinrent inintelligibles, ils entrèrent dans des récits où ils prirent l'apparence de détails réalistes et précis.

épiphanie divine. A la même race de héros appartiennent OEdipe et Deucalion dont le nom Δευκαλίων ou Δεύκαλος signifie le *petit Zeus*, le *filz de Zeus*.

Glutz et Frazer, reprenant les légendes groupées par Usener, leur ont donné un autre dénominateur commun : la pratique de l'ordalie. Nous sommes ici dans l'ordre des faits tangibles. Glutz montre fort bien qu'il y a des ordalies de plusieurs espèces, c'est pourquoi les contes, tout en se ressemblant entre eux, ne coïncident pas dans toute leur étendue. Mais cette explication considère peu ce qu'il y a de proprement religieux dans le mythe de l'enfant exposé et elle ne tient aucun compte d'un détail sur lequel Usener a eu raison d'attirer l'attention : le dépaysement du héros après l'épreuve. Une persécution éloigne l'innocent de sa patrie; il y revient plus tard (OEdipe, Persée), ou bien il va conquérir d'autres régions, fonder des cités (Tennès, Télèphe, Anios); mais, toujours, son éducation se passe loin des lieux qui, normalement, auraient dû le voir grandir. J'essayerai ci-dessous de tirer de l'ombre ce motif. Mais auparavant il faut reprendre quelques légendes encore, marquer leurs traits singuliers et les difficultés qu'elles présentent. La plus curieuse est certes celle de Deucalion. Aucun critique n'en a fait une étude qui soit autre chose qu'une collection des traditions locales de la Grèce sur le déluge, l'homme sauvé et l'endroit de son débarquement ¹.

*
* *

Deucalion échappe au déluge dans une λάρναξ ou une κιβωτός, c'est-à-dire dans un coffre carré. C'est là, sans aucun doute, l'instrument des authentiques ordalies qui ont influencé — sinon fait naître — le mythe de l'innocent exposé. Il faut se représenter une caisse fermée, assez grande pour que le salut de l'éprouvé soit difficile, mais non impossible. « Jusqu'à la fin de l'histoire grecque, dit G. Glutz ², la mise en coffre s'est conservée dans le droit pénal de la famille et ce châtement à effet suspensif a toujours paru comme une invite à l'interven-

¹ Pas plus Weiszäcker (*apud* Roscher, 1890) et Tümpel (*apud* Pauly-Wiss., 1903) qu'Usener, Glutz et Frazer.

² *Ordalie*, p. 27.

tion des dieux... D'ailleurs, en Italie, l'*arca* servit toujours à la punition des esclaves. » Cela revient à dire que Deucalion est sauvé dans des conditions où, normalement, il aurait dû périr. La différence entre son histoire et celle de Noé, dans l'état où l'une et l'autre nous sont parvenues, c'est que Noé échappe au déluge *parce qu'il s'est réfugié dans un bateau*, tandis que Deucalion survit *quoiqu'il ait été placé dans l'objet du monde le moins fait pour assurer une traversée longue et difficile*. Iahweh, dans la *Genèse*, fait tout ce qu'il faut pour sauver Noé. Zeus, au contraire, commence par être indifférent au sort de Deucalion, lequel se sauve, non d'après ses conseils, mais d'après ceux de Prométhée (Apollodore) ou grâce à une idée qui lui est venue (Ovide). Après le sauvetage, Zeus lui devient favorable et tout se passe comme s'il avait voulu, non l'*épargner*, mais d'abord et surtout l'*éprouver*. Ceci indiquerait que le dieu a recours à une juridiction supérieure à lui-même, ce qui n'a rien d'étonnant puisque, pour un Grec, l'élément pur est une force capable de punir immédiatement un coupable ¹. L'histoire de Noé est cohérente. Celle de Deucalion est absurde s'il faut admettre que Prométhée l'ait mis ou qu'il se soit mis lui-même dans un coffre afin d'assurer sa sécurité. Ovide, qui soumet tout aux lois d'une sommaire vraisemblance, se garde bien de parler du coffre de Deucalion : il décrit seulement l'arrivée du couple sauvé sur la plus haute cime du Parnasse où aborde la *parva ratis* des deux époux (*Métam.*, I, 319). Le lecteur est libre de se représenter un radeau ou une barque, à son choix, en tout cas quelque chose de plausible ². La *Genèse* rationalise bien plus hardiment en logeant Noé dans un bateau surmonté d'une maison à trois étages. Je reviendrai ci-dessous sur l'histoire de Noé et sur celle de Deucalion. Disons simplement, à propos de ce dernier, que, dans les traditions primitives, il devait, semble-t-il, être sauvé seul et non avec Pyrrha. Cela résulte de l'histoire des pierres génératrices, car, si un

¹ Cf. M. DELCOURT, *Rev. belge de phil. et d'hist.*, 1938, pp. 195 ss.

² Usener ne traduit jamais *ἄρκα* par un mot signifiant *esquif*, sauf *Sintflutsagen*, p. 38, où il parle imprudemment du *kleines Fahrzeug* qui permet à Deucalion et à Pyrrha d'assurer leur salut. Dans la suite de son exposé, il fait état du rôle du bateau dans les épiphanies divines, ce qui revient à assimiler le coffre à une nacelle, équivalence que nous n'avons nullement le droit d'établir.

couple humain est sauvé, il tient en lui-même l'avenir du monde et n'a pas besoin de la faveur de Zeus pour assurer la pérennité de la race. Si Deucalion obtient du dieu, comme faveur, la présence d'hommes autour de lui, si Zeus lui promet que des compagnons naîtront des pierres qu'il aura lancées derrière lui, c'est qu'aucune femme n'est plus vivante sur la surface de la terre. Ni parmi les anciens, ni parmi les modernes, personne ne paraît s'être avisé que la présence de Pyrrha rend inutile l'épisode des pierres génératrices (ou réciproquement), excepté Pindare qui, visiblement, s'étonne que le « lit nuptial » n'ait pas servi à créer la race nouvelle¹. Glotz a très bien vu pourquoi Pyrrha — la rousse — est entrée dans la légende de Deucalion, et nous reprendrons plus loin son explication, lorsqu'il faudra revenir sur quelques-unes de ces difficultés dont le mythe du déluge est rempli. Usener, on s'en souvient, était convaincu que Deucalion était primitivement un *Zeusknäblein* sauvé à sa naissance, comme Persée, comme Télèphe. Je n'oserais rien affirmer de semblable et la filiation divine me paraît même un trait secondaire dans les légendes du sauvetage miraculeux. Si l'on voit en elles des récits romanesques nés de la pratique de l'ordalie, elles s'expliquent au moins grossièrement. Voyons ce qu'on y distingue en prenant ce point de départ.

Plusieurs d'entre elles semblent des épreuves de chasteté. L'exposition dans le coffre a un équivalent : l'accusée peut être descendue à la mer et attachée à la poupe d'un bateau; si elle arrive vivante à la fin de la traversée, c'est que la mer la déclare innocente. Hérodote (IV, 154) a recueilli, parmi les traditions helléniques de Cyrène, l'histoire de *Phronimé* qui est l'exacte réplique de celle de Tennes. Phronimé a aussi une méchante belle-mère qui l'accuse d'impudicité. Son père Etéarchos, roi de Crète, la remet à Thémison pour qu'il la noie. Thémison l'attache par des cordes à son bateau et, comme elle respire encore lorsqu'ils arrivent à Théré, il la remet à Polymestor dont

¹ *Olymp.*, IX, 65 ss. Πύρρα Δευκαλίων τε Πιρνασσού καταβάντε | δόμον ἔειπεντο πρῶτον, ἅτις δ' ἐνῆκε ἡμόδαμον | κτισσάσθαι λίθων γόνον. Au surplus, dans le même poème, Pindare fait allusion à Protogénie, fille, elle, du lit nuptial de Deucalion et Pyrrha. Dans l'art tardif, Deucalion et Pyrrha jetant les pierres sont représentés vieux : les artistes sentaient plus ou moins explicitement que, si le couple sauvé usait de ce moyen pour repeupler la terre, c'est qu'il ne pouvait plus avoir d'enfants.

elle devient la concubine. La transparence des noms prouve la stylisation du récit : un Vrai-Chef remet une Jeune Fille-Sage à un Justicier qui constate que l'épreuve a été favorable à l'accusée. Hérodote ne comprend plus qu'il y a eu appel à l'ordalie, et il interprète l'épreuve comme un châtement, mais, pour lui comme pour tous ses contemporains, le fait que Phronimé soit sortie vivante du terrible voyage suffit à la proclamer innocente. La seule différence entre l'histoire de Tennès et celle de Phronimé, c'est que la chasteté est exigée exclusivement des filles. Si un homme figure dans un procès de ce genre, ce n'est point parce qu'il aurait manqué de continence, mais parce qu'il est suspecté d'avoir outragé la femme de son père, c'est-à-dire entrepris sur les droits de celui-ci. L'histoire d'Augé fait voir nettement l'équivalence des deux procédés d'épreuve : dans certaines versions, Augé est enfermée dans le coffre, dans d'autres, elle est suspendue à la poupe d'un navire¹.

Lorsqu'un enfant est exposé avec sa mère, c'est que celle-ci a affirmé qu'il est né d'un dieu, ce qui excuse automatiquement la maternité hors mariage. La jeune mère s'est justifiée en alléguant le choix d'un dieu; on a refusé de la croire; leur salut à tous deux prouve qu'elle a dit vrai. Cet épisode se trouve dans l'histoire de Danaé, d'Augé, de Sémélé, de Rhoïo. Si Sémélé arrive morte à Prasiae, c'est que les gens du pays voulaient ainsi authentifier le tombeau qu'ils montraient. Ce qui est probant, c'est que le coffre, contrairement à toute vraisemblance, arrive à aborder, démontrant ainsi l'innocence de l'accusée.

Cependant, ceux qui ont étudié l'ordalie en ont négligé un aspect. Ils se sont intéressés uniquement au sort de l'accusé, jamais au sort de l'accusateur. Or, nos légendes prouvent que, dans le sentiment des Grecs, on n'en appelle pas à la justice des dieux sans se mettre soi-même en danger. Ceux qui lisent le livre de Glotz pourraient penser qu'un jugement divin absout ou condamne seulement celui qui y est explicitement soumis. Il n'en est rien. Le procès se termine toujours par un acquitte-

¹ G. Glotz, *Ordalie*, p. 56, a probablement raison d'expliquer comme une question posée aux dieux le traitement infligé par Minos à Skylla qui, par amour pour lui, a trahi son père Nisos (*APOLL.*, *Bibl.*, III, 5, 8). Minos fait immerger Skylla attachée par les pieds à la poupe d'un navire pour savoir s'il doit récompenser l'amour ou punir la trahison.

ment et par une condamnation. Si l'inculpé est proclamé innocent, son adversaire, fût-il même de bonne foi, paie son erreur. Acrisios meurt de la main de Persée, Aléos perd ses fils à cause de Télèphe, Cycnos est à tout le moins mis en danger par Tennès. Le mythe du déluge, qui implique certainement une ordalie (même s'il est encore autre chose), se termine par le salut de l'éprouvé et par la mort de tous les autres hommes. Nous parlerons ci-dessous du meurtre de Laïos.

L'expiation de l'accusateur est décrite dans les légendes avec les constantes que voici.

1. Le parricide est présenté comme involontaire ou presque involontaire. Persée tue son grand-père par mégarde; Tennès coupe dans un accès de colère l'amarre du bateau paternel; OEdipe, dans les versions que nous lisons, a bien des excuses pour avoir tué Laïos. L'enfant sauvé est un personnage sympathique, simple instrument de la colère divine provoquée par les soupçons de son persécuteur.

2. Un moment arriva où l'on ne comprit plus que le châtement de l'accusateur suit automatiquement l'acquiescement de l'accusé. D'autre part, la structure des légendes empêchait de représenter le châtement comme une vengeance exercée par l'enfant sauvé. Celui-ci agit uniquement comme intermédiaire entre les justiciers d'en haut et l'imprudent qui les a sommés en vain. Comme on ne sent plus aucune faute chez l'accusateur, on représente son malheur comme la réalisation d'un oracle. C'est à cause d'un songe ou d'une menace divine qu'un homme persécute sa descendance, précaution inutile qui finit par se retourner contre lui. Que le thème de l'oracle soit entré tardivement dans les légendes de ce genre, cela se révèle dès qu'on les regarde de près. Il fait défaut dans des récits très anciens qui ont été recouverts par d'autres versions, par exemple celui qui concerne l'exposition de Sémélé, ou dans ceux qui n'ont pas été traités par la littérature ou qui l'ont été rarement, par exemple ce qui est relatif à Rhoïo et Anios. Au contraire, il s'est introduit dans l'histoire de Cypsélos et, plus tard, dans la légende de Cyrus, dont la période d'élaboration, très courte, est exactement connue, puisque Cyrus est mort en 529 et qu'Hérodote a dû préparer son premier livre vers 450. A la fin du VI^e siècle, la légende de l'enfant élu par les dieux paraissait donc

devoir débiter par une menace d'origine divine. Ressort com-mode, car il permettait de rattacher étroitement les faits les uns aux autres, d'impliquer le dénouement dans le prologue et d'innocenter tous les acteurs du drame, aussi bien le persécuté condamné que le persécuté élu; ressort d'invention tardive, car les oracles eux-mêmes ne sont pas bien anciens ¹.

Reste à savoir comment, à défaut d'un oracle, un autre motif pouvait expliquer la suite des événements. Danaé, Augé, Sémélé peuvent avoir été persécutées, comme Tyrô et Mélanippe, parce qu'elles sont devenues mères sans avoir été mariées, et Glotz, en effet, voit dans l'enfant exposé essentiellement un bâtard sortant victorieux d'une ordalie de légitimation. À Augé, Apollodore attribue encore une faute supplémentaire : elle a exposé son enfant dans l'enclos d'Athéna, ce qui détermine l'apparition d'un fléau ². Dans les légendes de Cypsélos et de Cyrus, l'oracle est indispensable à l'économie du récit, fait d'éléments folkloriques sommairement accordés avec l'histoire. On ne pouvait donner un dieu pour père à Cyrus, puisque tout le monde savait qu'il était le fils de Cambyse, ni faire de lui le meurtrier d'Astyage, puisque tout le monde savait qu'il avait traité son grand-père assez généreusement ³. L'hostilité d'Astyage à l'égard du fils de Mandane ne pouvait donc s'expliquer que par la menace d'un dieu.

Et, si Laïos n'a reçu aucun avertissement divin, l'exposition d'OEdipe ne s'explique pas davantage à première vue. Nous sommes donc ramenés à notre point de départ. Marquons les points par où l'histoire d'OEdipe diffère de celles que nous venons de raconter.

Sa vie ne menace en rien celle de son grand-père, ni de ses oncles maternels. Les versions archaïques relatives à l'oracle nous sont inconnues. La plus ancienne, celle des *Sept devant Thèbes*, dit simplement que, si Laïos meurt sans postérité, il sauvera Thèbes ⁴. Dans *OEdipe-Roi*, l'oracle annonce, après la naissance de l'enfant et trop tard pour que le malheur puisse

¹ « La légende d'OEdipe est certainement plus ancienne que tous les oracles », dit C. Robert (*Oidipus*, p. 11).

² *Bibl.*, III, 9, 4 et II, 7, 4.

³ Cf. A.-H. KRAPPE, *Le mythe de la naissance de Cyrus* (*Rev. Et. Gr.*, 1930, pp. 153 ss.).

⁴ 748 : *Ἐνίσχοντα γέννας ἄτερ σφίζειν πόλιν.*

encore être évité, que le nouveau-né tuera son père (713 et 1176). Dans les *Phéniciennes*, il se place, comme chez Eschyle, avant la naissance; il prédit la mort du père et la querelle des fils, c'est-à-dire la guerre civile pour Thèbes : on reconnaît l'habileté d'Euripide à profiter des trouvailles de ses devanciers. La prédiction ne comporte jamais le mariage avec la mère, excepté chez Nicolas de Damas (fr. 15) : « Le dieu dit à Laïos qu'il engendrerait un fils qui le tuerait et qui épouserait sa propre mère », et chez Malalas, qui mentionne uniquement le mariage avec la mère et non le meurtre du père (II, 59 O., p. 50, Bonn). Les sources de Nicolas de Damas et de Malalas sont inconnues et probablement inexistantes. L'un et l'autre se réfèrent à la légende telle qu'elle s'était constituée dans leur souvenir, négligeant de distinguer le premier oracle de Delphes, celui qui fut donné à Laïos à propos de la naissance de son fils, et la réponse donnée vingt ans plus tard à OEdipe lorsqu'il vint à Corinthe soumettre au dieu ses doutes relativement à sa naissance¹. Si les mythographes ont confondu les deux menaces, c'est que, entre Eschyle et eux, la légende avait évolué : *politique* à ses débuts, elle était devenue de plus en plus *sentimentale*, et le thème de l'inceste y avait sans cesse gagné en importance. Chez Eschyle, les motifs politiques étaient encore prédominants. Nous pouvons donc prendre comme point de départ l'oracle tel qu'il est formulé dans les *Sept*. Nous le pouvons d'autant mieux que la menace qu'il exprime n'est pas identique à celle qui effraie Acrisios, Aléos, Astyage. Ce n'est pas la prédiction banale qui révèle dans le nouveau-né le meurtrier de son grand-père ou de ses oncles, détail adventice qui finira par entrer dans toutes les légendes de ce type². C'est un motif propre à la légende d'OEdipe. Je pense donc que, s'il est étranger au mythe primitif, il a dû néanmoins apparaître à une époque beaucoup plus ancienne que celle où tous les contes relatifs à l'enfant exposé se clichèrent l'un après l'autre sur celui de Persée.

¹ *Oed.-R.*, premier oracle, 713, second oracle, 790. Demandez à brûle-pourpoint à n'importe quel honnête homme de quoi l'oracle menaçait Laïos; s'il n'a pas le texte sous les yeux, il répondra comme Nicolas de Damas, les deux réponses s'étant superposées dans sa mémoire.

² Dans celle d'Atalante, cf. *supra*, p. 3; dans celle de Cypsélos, cf. ci-dessous.

L'idée qu'un enfant doit être sacrifié parce que, s'il vit, il portera malheur à la communauté tout entière, se rencontre, à ma connaissance, dans trois légendes seulement, celle d'OEdipe, celle de Pâris et celle de Cypsélos. Je laisse de côté celle de Romulus, qui leur est étroitement apparentée mais dont l'autonomie, très discutable, ne peut être étudiée ici.

L'exposition d'*Alexandros* nous est connue seulement par des textes où l'on sent l'influence des contes relatifs à OEdipe et à Cyrus¹. Chez Homère, Alexandre, comme les autres princes troyens, conduit les troupeaux paternels paître sur le mont Ida. Rien ne dit, ni qu'il ait été exposé, ni qu'il ait été élevé en montagne. Un fragment de Pindare parle du songe effrayant par lequel Hécube fut avertie des malheurs qui frapperaient Troie si Pâris survivait². Sophocle et Euripide, dans leurs pièces intitulées *Alexandros*, mettent en œuvre une forme complète de la légende, sans que nous puissions savoir jusqu'à quel point elle était déjà élaborée avant eux. L'enfant est exposé sur l'Ida, nourri par une ourse, élevé par un berger qui le nomme Pâris. Il dépasse bientôt tous ses camarades en force et en beauté, vainc des pillards de troupeaux, à la suite de quoi on l'appelle Alexandros. Ses parents organisent à Troie des jeux en l'honneur de leur fils exposé qu'ils croient mort depuis des années. Pâris revient et l'emporte aux jeux sur ses frères, notamment Hector et Déiphobe, lequel met sa vie en danger.

Assurément, il est malaisé d'isoler ce qui, dans ce récit, a chance d'être ancien. Le rêve d'Hécube pourrait être une réplique du rêve d'Astyagès; le prince troyen se distingue au milieu de ses compagnons exactement comme l'enfant perse. Toutefois, il faut reconnaître que les tragiques, en élaborant cette légende, ont gardé à chaque épisode sa couleur religieuse et ce qu'on pourrait appeler son efficacité archaïque, telles qu'on tentera de les décrire ci-dessous.

L'enfance de *Cypsélos* est connue par Hérodote, lequel semble avoir pris à tâche de désespérer les historiens des religions, tant il dissimule soigneusement la substance religieuse incluse dans ses récits. Savoir quelle réalité archaïque se cache dans un exposé de Pausanias ou d'Apollodore n'est pas telle-

¹ Textes *apud* ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 978, n. 3 et 4.

² Péan VIII, p. 289 Schröder; *Oz. Pap.*, V, 841.

ment difficile, car ils laissent honnêtement subsister les détails qu'ils ne comprennent plus. Hérodote rationalise tout ce qu'il touche, recouvre d'un vernis de vraisemblance bourgeoise aussi bien les traditions authentiques que les raccords qu'il met entre elles pour les rendre plus admissibles. Essayons de faire la part du folklore dans ce qu'il dit de Cypsélos ¹.

Les Bacchiades règnent à Corinthe. Ils ont une fille qui s'appelle Labda et qu'aucun des hommes de sa famille ne veut épouser parce qu'elle est boiteuse. Elle finit par se marier avec Eétion, fils d'Echécrate, du dème de La Pierre, descendant du Lapithe Kaineus. Ils restent quelque temps sans avoir d'enfants. Eétion consulte l'oracle de Delphes qui lui répond :

« Eétion, personne ne t'estime alors que tu es digne de beaucoup d'honneurs. Labda est enceinte; elle enfantera une pierre ronde (δλωοίτροχος). Celle-ci tombera parmi des hommes rois; elle châtiara les Corinthiens. »

Cet oracle rapporté aux Bacchiades les fait souvenir d'un autre bien plus énigmatique, qu'ils connaissent sans avoir jamais pu l'interpréter :

« L'aigle féconde parmi les pierres; il engendrera un lion carnassier qui rompra les genoux de beaucoup d'hommes. Réfléchissez-y bien, Corinthiens qui habitez près de la belle Pirène et de la sourcilleuse Corinthe. »

Les Bacchiades comprennent que les deux prédictions concernent le même enfant. Dès que Cypsélos vient au monde, dix de leurs envoyés se présentent au dème d'Eétion (ές τόν δῆμον, έν τῷ κατοίκητο ὁ Ἀετίων) pour se saisir du nouveau-né et le tuer. Mais le petit sourit; désarmés, après se l'être passé de bras en bras, chacun espérant qu'un des autres aura enfin le courage de l'« écraser sur le seuil de pierre » (προσουδίσαι) conformément à ce qui a été convenu entre eux, ils le rendent à sa mère. Celle-ci les entend s'accuser mutuellement, comprend le danger, cache le petit dans un coffre rond, une cypsélé où, à leur retour, ils ne songent pas à le chercher. L'enfant est élevé et reçoit le nom de Cypsélos.

Cette histoire, comme celle de Cyrus, est influencée par le conte de Persée, dont la vogue a dû être grande dans la Grèce

¹ Hérod., V, 92.

pré-classique. L'enfant est une menace pour sa famille maternelle qui, avertie par un oracle, cherche à le faire mourir. Comme il est difficile de laisser un oracle sans accomplissement, Nicolas de Damas racontera comment, pour s'emparer du pouvoir, Cypsélos tue un Bacchiade que les manuscrits appellent d'abord Hippoclide, puis Patroclide. D'autre part, le folklore qui empreint cette légende porte la trace des croyances en vertu desquelles les nouveau-nés maléfiques étaient exposés. Cette exposition est toujours représentée comme une action de la communauté entière¹. C'est pourquoi, ici, dix envoyés des Bacchiades se présentent au dème d'Éétion avant de pénétrer dans sa maison. Ce qu'ils demandent, c'est une sorte de droit d'extradition, car, dans l'antiquité, hors précisément le cas de l'*apothésis*, le père de famille est maître absolu de sa géniture. Ils l'obtiennent, parce que les Bacchiades ont eu l'habileté d'identifier leur cause avec celle de Corinthe tout entière. Le père à son retour dérobe l'enfant caché dans la mesure à blé et le conduit à Olympie comme suppliant du dieu².

Les législations relatives à l'*apothésis* disent toutes que l'enfant doit être exposé aussitôt après sa naissance. Le chef de la maison des Bacchiades envoie ses messagers dès que Labda est accouchée (*ὡς ὅτε ἔτεκε ἡ γυνὴ τὰ μυστα*). Mais il leur a donné une mission dangereuse en les chargeant, non d'exposer l'enfant, mais de le tuer sur place. Un Grec éprouve peu de scrupules à mettre un condamné en présence d'une mort certaine; il en a bien davantage lorsqu'il s'agit de faire couler le sang, surtout celui d'un être qui, trépassant avant l'âge, risque de devenir un revenant particulièrement redoutable. Aucun des envoyés des Bacchiades n'a envie d'assumer la souillure et le danger qui résultera de ce meurtre. C'est pourquoi, dit Hérodote, ils ont décidé entre eux que celui auquel la mère tendrait l'enfant serait chargé de l'écraser par terre. Le moment venu, aucun n'a le courage d'accomplir le projet. Le rationaliste Hérodote veut que ce soit, non par *peur*, mais par *attendrissement*, et, pour rendre plus plausible l'émotion des messagers,

¹ Voir dans mes *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, 1939, pp. 36 ss., l'*apothésis* à Sparte, Athènes, Rome.

² Nic. de Damas, VII, 58, *Fragm. hist. gr.*, p. 391. En ce qui concerne le thème du voyage, v. *infra*, p. 50.

il ajoute que l'enfant a souri, sans se rendre compte que cet enjolivement est incompatible avec le renseignement exact¹ qu'il a donné plus haut, à savoir que l'exécution se place dès la naissance : un nouveau-né ne sourit pas.

Il ne faut pas quitter Cypsélos sans avoir fait quelques remarques sur le nom des personnages.

Le père s'appelle *Eétion*, en dorien *Aétion* ou aussi *Aétos*, car l'oracle rendu à Cypsélos adulte² l'appelle *Ἡπειδης* et non *Ἡπειονίδης* ; on trouve de même dans l'*Illiade* (XII, 117) *Δευκλιδης* pour *Δευκλιονίδης*, ce qui postule la forme *Δεύκλος* dont Usener a tiré tant de conséquences. Aétion, l'Aigle ou le Fils de l'Aigle, descend du Lapithe Kaineus qui ne mourut pas, mais qui fut enseveli vivant sous des troncs d'arbres par les Centaures ses ennemis. Des troncs amoncelés, raconte Nestor chez Ovide, s'éleva un oiseau aux ailes rousses³, « oiseau unique, que je voyais alors pour la première et la dernière fois », dit le vieux héros. Kaineus, qui fut une jeune fille Kainis aimée de Posidon avant de devenir un guerrier invulnérable, immortel et finalement transformé en oiseau, pourrait bien être la plus ancienne incarnation du mythe du phénix⁴. Si cela est, il faut admettre que dans l'antiquité grecque déjà le Phénix et l'Aigle étaient identifiés. En effet, l'oiseau que décrit Ovide ressemble au Phénix et un homme nommé l'Aigle prétendait descendre de Kaineus. Le mythe de Kaineus est si obscur qu'il nous est impossible de dépasser ici la simple hypothèse.

Le village de La Pierre près de Corinthe nous est inconnu. Le nom a probablement été induit — peut-être par Hérodote lui-même — de l'oracle qui dit que l'Aigle fécondera parmi les pierres. On peut se demander si *ἐν πέτρῳ κῶσι* ne signifie pas simplement *féconder une terre ingrate*. La postérité d'Eétion et de Labda (qu'il faudra « fracasser sur un seuil de pierre ») sera

¹ Il ne s'agit pas ici d'exactitude historique en ce qui concerne le cas de l'individu Cypsélos, sur l'enfance duquel nous ignorons tout. Mais sa légende transcrit exactement une pratique qui, à l'époque d'Hérodote, commençait probablement à ne plus être pratiquée dans Athènes avec toute la rigueur du vieux temps.

² Hérod., V, 92, 5.

³ *Métam.*, XII, 527.

⁴ Sur le caractère mâle et femelle du phénix, cf. J. HUBAUX et M. LEROY, *Le mythe du phénix*, 1939, pp. 3 ss. Sur l'équation *aigle = phénix*, cf. *ibidem*, pp. 128 ss. Ajoutons qu'lon de Chios avait écrit une pièce intitulée *Κωνεὺς ἢ Φοῖνιξ*.

fatale à la manière d'une « pierre ronde qu'un fleuve gonflé par l'orage a jetée à bas du rocher qu'elle couronnait ». C'est à la descente d'une de ces pierres que l'*Iliade* compare Hector chargeant (XIII, 136 sqq). Il ne faut pas vouloir trop tirer des images proposées par un oracle qui met en termes énigmatiques des réalités fort simples. Celui-ci doit vouloir dire que Cypsélos, fils d'un aigle fécondant une terre rocheuse, sera dur pour Corinthe, à la manière de sa mère. Mais le nom de celle-ci, *Labda*, pose plusieurs problèmes.

Depuis quand et dans quelles régions de la Grèce *labda* et *lambda* ont-ils été pris dans le sens de *boiteux*? L'*Etymologicum Magnum* dit s. v. βλασιός : « *cagneux, paralysé, celui qui a les pieds tournés en dehors, comme la lettre λ*. C'est à cause de cela que la femme d'Éétion, mère du tyran Cypsélos, a été appelée *Lambda* ¹. » *Labda*, qui n'est pas un adjectif, n'est connu comme nom propre que par le passage d'Hérodote. La rédaction de l'*Etymologicum Magnum* prouve que son auteur, pas plus que nous, n'en connaissait d'emploi littéraire en dehors de l'histoire corinthienne. Mais le sobriquet a toutes les caractéristiques d'une création d'argot et peut très bien avoir été courant dans la langue populaire ². Si le mot, au v^e siècle, désignait un boiteux, Hérodote, lisant l'histoire d'une femme nommée *Labda*, a pu prendre le nom pour un sobriquet et en induire ce qu'il dit de l'infirmité de la jeune femme. Mais, dans ce cas, comment expliquer l'étrange parallélisme de ce conte avec celui d'Œdipe dont le grand-père s'appelle *Labdakos*? *Labdakos* et *Labda* sont, lui le grand-père, elle la mère d'un nouveau-né dénoncé comme maléfique avant sa naissance et promis à la mort. Aucun des personnages n'a de nom. Ils portent des sobriquets tirés, pour les ascendants, d'une infirmité, pour les enfants, d'un épisode de leur sauvetage. C'est du

¹ λάβδα · βλασιός, παραλυτικός · ὁ τοῦς πόδας ἐπὶ τὰ ἔξω διαστραμμένος καὶ τῷ Α στοιχείῳ εοικώς · διὰ τοῦτο καὶ Λάμβδα ἐκαλεῖτο ἡ γυνὴ μὲν Ἡετίωνος, μήτηρ δὲ Κυψέλου τοῦ Κορίνθου τυράννου.

² Comme son synonyme « cinq et trois font huit », qui disparaîtra peut-être de l'argot français sans laisser aucune trace écrite. — « Bien qu'on puisse douter de l'authenticité du mot, me dit M. Fohalle, il faut rappeler que la voyelle *a*, relativement rare en indo-européen, y figure notamment dans des mots de caractère populaire, particulièrement dans des noms d'infirmités » (cf. MEILLET, *Introd. à l'ét. comp. des langues i.-eur.*, 7^e éd., p. 99).

moins ainsi que les Grecs comprenaient, interprétaient le mot *Oidipous*, le mot *Cypsélos*.

Les deux contes ne peuvent avoir eu aucune influence l'un sur l'autre. Tous deux sont récents et datés. Les noms de Labda et Labdakos ne peuvent avoir pris le sens indiqué par l'*Etymologicum Magnum* qu'après l'introduction de l'alphabet phénicien. A Thèbes, à notre connaissance, *lambda* s'écrivait non λ mais ν ¹. Labdakos, personnage sans légende, doit avoir été inséré tardivement entre Polydore et Laïos dans la série des rois thébains. Cypsélos régna au milieu du VII^e siècle. La fantaisie mythopoétique qui créa sa légende a été comprimée, comme ce fut le cas à propos de Cyrus, par la nécessité de tenir compte de faits historiques dont le souvenir n'était pas complètement effacé.

La légende d'Œdipe, comme celle de Cypsélos, est, je pense, transcrite de l'habitude d'exposer dès leur naissance les nouveau-nés difformes. Mais Cypsélos et Œdipe sont des victorieux et les anciens ne peuvent admettre que leurs héros soient physiquement déficients; on a donc attribué l'infirmité malélique à un ascendant, le grand-père, la mère, simples personifications de la maladie qui est l'origine même de la création légendaire.

Quant au nom de Cypsélos, il est certainement indépendant de la *cypsélé* qui prétend le justifier. Le choix de l'*aition* est d'autant plus significatif. Il montre le prestige que l'histoire de Persée avait sur les esprits, au VII^e siècle comme au VI^e et au V^e. Un tyran, un conquérant, Cypsélos, Cyrus — Romulus —, doivent avoir eu dans leur enfance quelque aventure qui les rapproche du fils de Zeus. La *cypsélé* devra donc devenir un objet aussi semblable que possible au coffre jeté à la mer sur l'ordre d'Acrisios, car tout le monde, au VII^e siècle, voyait dans le coffre, non plus un instrument d'épreuve, mais un moyen de punition transformé par les dieux en instrument de sauvetage, puis en signe d'élection. On voulut donc que la *cypsélé* servît, elle aussi, à sauver le fils de Labda. Une *cypsélé* est un vase cylindrique; la *larnax*, la *kibôtos* sont carrées. Or, l'objet qu'on vénérât à Olympie, et qu'on appelait le coffre de Cypsélos,

¹ Cf. C. ROBERT, *Oidipus*, p. 59.

était carré ¹. Pausanias, qui le décrit, se tire d'affaire en disant que les Corinthiens, autrefois, donnaient à une *larnax* le nom de *cypsélé*, — explication évidemment inventée pour le passage. Interprétons-la : une étymologie populaire rattachait *Cypsélos* à *cypsélé*; le mythe de l'enfant exposé a provoqué une identification entre la *cypsélé* et le coffre des ordales; et le coffre sculpté qui se trouvait à Olympie a été considéré comme l'offrande votive du tyran qui, petit, avait été sauvé dans un coffre.

Résumons ce qui a été acquis jusqu'à présent. Nous avons reconnu, dans les histoires d'enfants exposés, deux groupes, qui se caractérisent sommairement comme suit :

Premier groupe. *Une femme est l'objet d'une épreuve de chasteté. Elle est exposée sur l'eau avec l'enfant qu'elle a mis au monde, ou bien elle est soumise à l'épreuve de l'eau et l'enfant est exposé en montagne. Ils sont sauvés. Les accusateurs périssent malheureusement. Tel est le noyau central. Puis, en vertu de la loi qui veut que le début d'une histoire soit généralement modelé sur la conclusion, la catastrophe qui frappe les accusateurs est prédite par un oracle qui sert du même coup à justifier la virginité imposée à la mère. L'oracle représente l'enfant comme un danger pour sa parenté maternelle.*

Second groupe. *Un enfant est exposé seul parce qu'il est jugé maléfique pour toute une communauté. C'est elle, ou celui qui la représente, qui décide de l'exposition.*

Ajoutons ceci qui concerne, non la mère, mais l'enfant :

Dans les deux cas, il y a ordalie : on laisse au dieu une marge telle qu'il puisse sauver l'éprouvé. Les deux ordales diffèrent dans leur esprit, non dans leurs méthodes qui sont indifféremment l'exposition sur l'eau ou l'exposition en montagne. Si le miracle se produit, l'eau porte le coffre, une bête montagnarde nourrit l'enfant. L'une et l'autre ordalie comportent un risque pour celui qui y a recouru imprudemment.

*
**

Les anciens connaissaient deux versions relatives à l'exposition d'Œdipe.

¹ Il a été signalé par Dion Chrysostome, XI, 45, et décrit par Pausanias, V, 17, 5.

1. Parfois il est mis dans un coffre et jeté à la mer. Il aborde à Sicyone ou à Corinthe. Le scoliaste et le mythographe qui ont conservé ce renseignement n'ont pas gardé le nom des « quelques-uns » qui racontaient ainsi l'histoire, mais la version devait être courante car elle a été traitée par les céramistes¹. L'arrivée à Corinthe ou à Sicyone s'explique par les prétentions rivales de plusieurs villes — prétentions soit fondées sur des traditions locales, soit simplement autorisées par un texte de poète.

2. Ou bien il est abandonné sur le Cithéron.

Les deux méthodes alternent dans les légendes qui racontent la légitimation d'un *parthénios* divin. Toutes deux se rencontrent également dans les coutumes attestées relatives à l'exposition des maléfiques. Mais, pour ce dernier point, il faut distinguer d'après les temps et les lieux.

A Sparte, les maléfiques sont relégués dans un lieu dit les *Dépôts*, « situé près du Taygète, plein de trous », dit Plutarque dans son exposé de la vieille législation spartiate. A Athènes, ils sont cachés dans un lieu mystérieux et inconnu, dit Platon en décrivant une coutume qui, de son temps, tombait en désuétude. A Rome, sous la république, ils sont *conduits* à la mer dans un coffre et déposés sur l'eau loin des côtes, sans avoir touché le sol. Si leur difformité est telle qu'elle efface en eux le caractère humain, ils sont brûlés et la cendre jetée à la mer, ce qui était le sort réservé aux animaux monstrueux². Il semble donc que l'extermination des maléfiques par immersion soit propre à Rome et non attestée en Grèce. Mais il faut tenir compte de l'extrême répugnance avec laquelle les auteurs grecs parlent et de l'aspect physique des monstres et du traitement qu'on leur fait subir. Tite-Live, qui ne rougit pas des superstitions nationales, est autrement explicite. Enfin, nous ignorons

¹ Schol. *Phén.*, 26 : Οἱ δὲ εἰς θάλασσαν ἐκρίθησαν [ρασί τὸν Οἰδίποδα] βληθέντα εἰς λίθνακα καὶ προσοκειλαντα τῇ Σικυῶνι ὑπὸ τοῦ Πολυβίου ἀνατραφῆναι. — *Ibid.* 28 : τινὲς δὲ ἐν λάρνακι βληθέντα καὶ εἰς Σίλασσαν ριζέντα τὸν παῖδα προσπλασθῆναι τῇ Κορίνθῳ φασίν. — Hygin, *fab.* 66 : Hunc (Oedipum) Periboca Polybi regis uxor cum vestem ad mare lavaret expositum sustulit Polybo sciente. — Bol homérique publ. par ROTTIER, *Mon. publ. p. l'encour. des ét. gr.*, 1885-1888, pl. 8, p. 48; et dans *Hom. Becher, Winkelmannsprogramm*, p. 76 c.; ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 885.

² Textes ap. *Stérilités maléfiques*, pp. 37-66.

tout de ces « trous », de ces endroits mystérieux où se faisaient les expositions. C'étaient peut-être des lits de torrents.

Quoi qu'il en soit, nous arrivons à la conclusion suivante : dans la *légende* hellénique, les bâtards prédestinés sont exposés sur l'eau ou dans la montagne. Dans les *coutumes* archaïques de la Grèce et de l'Italie, les nouveau-nés maléfiques subissent le même sort, exposés en montagne en Grèce, sur l'eau en Italie.

Si étrange que cela puisse paraître, les deux catégories d'enfants étaient donc traitées de la même façon. Il faudra revenir sur cette assimilation et chercher à l'expliquer. Reprenons d'abord les deux versions concernant l'exposition d'Œdipe. Laquelle a chance d'être la plus ancienne ?

On est tenté de répondre : l'exposition sur l'eau. D'abord, parce qu'elle n'a été traitée par aucun des poètes que nous lisons, ensuite, parce qu'elle ne peut pas servir à expliquer le nom donné à l'enfant trouvé. L'exposition sur le Cithéron aurait été inventée, puis préférée, pour permettre de placer le détail des pieds percés qui avait le double avantage de donner un signe en vue d'une reconnaissance future et de fournir l'*aition* du nom. Mais, ici, il faut faire quelques remarques.

Le détail des pieds percés est absurde, dans quelque hypothèse que l'on se place. Un nouveau-né abandonné dans la campagne ou sur l'eau risque la mort, qu'il ait ou non les pieds libres. Plusieurs grammairiens anciens ont bien vu la difficulté et ont essayé de la résoudre. Un scoliaste au vers 26 des *Phéniennes* dit que les parents ont mutilé Œdipe pour éviter qu'il soit recueilli et élevé. A l'époque historique en effet, des gens qui étaient tout autre chose que des philanthropes recueillaient, parmi les enfants exposés, les garçons qui promettaient d'être robustes, les filles qui promettaient d'être jolies. Un autre scoliaste au même passage et Nicolas de Damas (fragm. 15), en disant que les pieds d'Œdipe ont été enflés à cause de ses langes, se débarrassent simplement d'un épisode qui les gêne.

La cicatrice ne sert à la reconnaissance dans aucune des œuvres parvenues jusqu'à nous, mais seulement dans deux résumés et sans indication de source. Le premier est la fable 230 du second mythographe du Vatican, qui dit qu'« un jour, comme Œdipe se chaussait, sa mère vit ses cicatrices, et, recon-

naissant son fils, gémit lamentablement ». Il est probable que cette phrase résume un commentaire partiellement perdu du début de la *Thébaïde* de Stace, hypothèse formulée par Keseling et acceptée par Robert. Le second est la fable 67 d'Hygin : « Le vieillard Ménoïès, qui avait exposé Œdipe, le reconnut comme fils de Laïos aux cicatrices de ses pieds et de ses talons. » On a supposé que le vieux Ménoïès devait être un personnage de l'*Œdipe* d'Euripide. En tout cas, il devait appartenir à une mythopée influencée par *Œdipe-Roi*. C'est Sophocle en effet qui a imaginé de mettre les signes d'identification entre les mains de personnages secondaires, le berger corinthien et le berger thébain. Nous ignorons complètement quel poète, dans une fable postérieure, a donné au berger thébain un nom et une personnalité. Il existe plusieurs Ménoïès et Ménoïtios, mais on ne voit aucune raison pour laquelle l'un d'eux aurait été attiré dans la légende d'Œdipe. D'autre part, les poètes tragiques ne donnent jamais de nom aux personnages épisodiques qu'ils appellent à l'existence uniquement pour l'économie de la pièce, sauf s'il s'agit d'un nom équivalent à un adjectif : Kopreus ou Lycos. Le *Menoites senex* de Hygin pose donc plusieurs problèmes qui, dans l'état actuel de nos connaissances, sont insolubles¹.

Dans les poèmes conservés, Œdipe n'est jamais identifié grâce aux cicatrices de ses chevilles. Dans l'*Odyssée*, les dieux révèlent à Jocaste l'identité de son mari : nous ignorons quels signes ont pu leur servir d'instrument; peut-être les armes enlevées à Laïos. Dans le « résumé de Pisandre », Jocaste reconnaît d'abord le *meurtrier*, par les armes de Laïos, puis *son fils* jadis exposé, par les langes et les agrafes restées entre les mains du palefrenier de Sicyone qui sauva l'enfant². Il est évident que, si les signes (quels qu'ils soient) sont à la disposition de Jocaste, la reconnaissance, sous peine d'invraisemblance, doit suivre immédiatement le mariage. Certains poètes ont voulu retarder la reconnaissance jusqu'après la naissance des quatre enfants : en même temps, ils ont été obligés de priver Jocaste

¹ Cf. KESELING, *De mythographi Vaticani secundi fontibus*, diss. Halle, 1908, p. 62. — C. ROBERT, *Oidipus*, pp. 77 et 324.

² Wecklein (*Sitz. d. Bayer. Ak.*, 1901, pp. 671 ss.) suppose, pour l'*Œdipe* d'Euripide, une mythopée où le char enlevé à Laïos et donné à Polybe servirait à la reconnaissance (v. p. xiv, l. 13 et p. ix).

de tout ce qui aurait pu servir à l'éclairer. Dans *OEdipe-Roi*, Sophocle la met ignorante en présence de deux bergers qui, à eux deux, peuvent raconter sans lacune l'histoire de l'exposition et du sauvetage de l'enfant. Je serais tentée de croire que cet épisode a été suggéré au poète par le récit d'Hérodote concernant l'enfance de Cyrus. Dans la mythopée sophocléenne, Jocaste ne sait pas qu'OEdipe a eu les pieds percés. La blessure a été infligée à l'enfant par le berger thébain qui allègue les cicatrices comme preuve de ses affirmations, — preuve inutile, puisque Jocaste d'une part, le Corinthien d'autre part ont été témoins, l'un du début, l'autre de la fin de l'histoire. Le vieux ne dit pas pourquoi il a percé les pieds de l'enfant. Personne ne lui pose de question au sujet de cet acte inexplicable et inexpliqué.

Aucun des auditeurs de Sophocle n'a dû s'apercevoir que le détail des pieds percés fait disparate. Toutefois, quand un grand artiste, quand un dramaturge si habile garde un épisode à la fois absurde et superflu, c'est que cet épisode lui est imposé par une mythopée antérieure. Puisque la blessure n'a pas servi à la reconnaissance, semble-t-il, sinon dans la littérature tardive, c'est qu'elle a été inventée pour expliquer le nom.

Impossible ici de ne pas penser au héros *Mélapous*, dont le nom, apparenté à celui d'OEdipe, a été expliqué de la même façon, par un épisode maladroitement inventé et qu'aucun poète n'a pu raccorder au reste de l'histoire. Il a le pied noir parce que sa mère a négligé de le protéger contre les rayons du soleil. L'histoire de *Mélapous* présente plusieurs traits analogues à celle d'OEdipe¹, entre autres celui-ci : qu'on ne comprend pas pourquoi l'un s'appelle le Pied-Hâlé, l'autre le Pied-Enflé. Pour l'un et pour l'autre, le nom doit être plus ancien que le conte qui prétend le justifier.

Oidipous signifiait-il primitivement *Pied-Enflé* (ou *Pieds-Enflés*) ? Pour une fois, les linguistes admettent ici l'étymologie proposée par les anciens, et, pour une fois aussi, un héros grec porte un nom transparent, significatif à souhait, tout semblable

¹ Cf. *infra*, p. 166. Paul KRETSCHMER, *Glotta*, XII (1923), p. 59, estime également que les deux noms sont antérieurs aux légendes étiologiques qui tentent de les expliquer. Je ne le suivrai pas dans son hypothèse selon laquelle les deux héros seraient d'anciens dieux-serpents.

à ces noms descriptifs que portent les héros des contes ¹. Mais la traduction, si certaine soit-elle, nous pose plus de problèmes qu'elle ne nous apporte de clartés. Mettons en balance les deux hypothèses suivantes :

1. Il existe un héros nommé Pied-Enflé, c'est-à-dire Pied-Contrefait, qui est la personnification mythique de la vieille coutume grecque d'exposer les nouveau-nés difformes. Celui-ci a survécu miraculeusement. Sa destinée a été à la fois glorieuse et terrible, car il s'est vengé plus ou moins volontairement de ceux qui l'ont condamné. Puis, comme ce qu'on raconte de lui est peu compatible avec la diminution de forces qu'implique une infirmité, comme d'autre part la légende grecque ignore la maladie, la souffrance physique (sauf si elle résulte d'une blessure ou d'une cause mystérieuse) et la mort naturelle, ce trait s'efface. La difformité est remplacée par une lésion survenue après coup et capable d'expliquer le nom. Mais, dans ce cas, l'exposition n'a plus de motif. On lui donnera une cause extrinsèque, un oracle interdisant aux parents de faire souche.

Cette hypothèse rend compte des noms que portent le père et le grand-père d'OEdipe.

Labdakos, le boiteux, est inséré dans la généalogie cadméeenne parce qu'on a gardé souvenir de la raison qui, primitivement, motivait l'exposition. La tare physique est reportée du petit-fils au grand-père.

Laïos équivaut à *Publius* ou *Publicola*. Cette étymologie, proposée il y a quelque temps déjà ², reste admise. Mais personne n'a pu la justifier. Rappelons que la présence d'un nouveau-né difforme est un danger pour le peuple tout entier; que

¹ H. PETERSSON, dans un *Zusatz* au compte rendu de Nilsson (*Gött. gel. Anz.*, 1922, p. 45) estime que le nom ne peut venir de οἰδέω, οἰδέω et propose de le rattacher à un + οἰδός (non attesté, mais construit sur le modèle de κρόπος) de la même racine que le v. h. a. *elitar*, poison. La signification resterait la même. Il est évidemment impossible de rien tirer de ces hypothèses fondées sur d'autres hypothèses...

² Pour la première fois, je pense, par Porrr, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* (*Kuhn's Zeitschr.*), VII, p. 324. C. Robert l'attribue à Wilamowitz qui l'a simplement reprise — sans citer Pott — dans *Hermes*, XXXIV, 1899, p. 77. « Le linguiste peut examiner la forme du mot et indiquer les possibilités qu'elle suggère, mais ces possibilités sont nombreuses et il en est qui peuvent échapper, parce qu'un mot de ce genre est exposé aux accidents les plus divers, par exemple à l'étymologie populaire, précisément parce que la forme n'est pas soutenue par une valeur stable », m'écrivit à ce propos M. Fohalle.

ce sont les représentants de la communauté qui prennent la décision de le supprimer, aussi bien à Sparte qu'à Rome ou dans Athènes. OEdipe est le seul enfant exposé par son père. Mais ce père s'appelle *Celui-du-Peuple*. Je pense que devant un tel ensemble de faits et de noms parlants, il est difficile de méconnaître dans la légende d'OEdipe une transcription mythique de l'*apothésis*.

2. Le nom du héros peut n'avoir pas eu à l'origine la forme et le sens qu'on lui a donnés ensuite. Le contenu de la légende a pu agir sur le mot et lui faire dire ce qu'il fallait qu'il dit. Que le nom ait été parlant dès l'origine ou qu'il ne le soit devenu qu'après des hésitations plus ou moins longues, cela n'a qu'une minime importance. Dans le premier cas, le nom et le mythe ont été inventés ensemble. Dans le second, le mythe s'est cherché un héros. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'aussi haut que nous remontons, il l'avait déjà trouvé.

Le moment où une coutume a le plus de chances de se transformer en un mythe est celui où elle commence à tomber en désuétude ou encore celui où, tout en continuant à être pratiquée, elle cesse d'être comprise; car si elle n'a plus en elle-même sa justification, si elle n'est plus immédiatement efficace, on cherche à l'expliquer par une histoire singulière, référée à un personnage donné. Nous n'avons aucun renseignement concernant l'*apothésis* en pays thébain. Tout ce que nous savons, c'est qu'Élien (II, 17) consigne une législation béotienne restreignant les droits du père en matière d'*ekthésis*. Il ne dit malheureusement pas à quelle époque se rattache la loi qu'il mentionne. Mais il est certain qu'elle devait trancher sur les coutumes du reste de la Grèce. Il n'est donc pas impossible que l'*apothésis* également ait disparu en Béotie plus tôt que dans le reste de la Grèce.

Les enfances d'*Atalante* ont été inspirées par l'*ekthésis*. Son père l'expose parce qu'elle est une fille et qu'il désirait avoir un garçon. L'habitude d'exposer les enfants indésirés et surtout les filles s'est maintenue dans toute la Grèce historique. C'est donc à une coutume contemporaine qu'est empruntée la raison pour laquelle l'héroïne est élevée en montagne. D'après d'autres versions, son père la condamne sur le conseil d'un oracle menaçant. L'oracle est d'invention récente dans cette

légende comme dans les autres du même type. On voit très bien, en comparant les deux histoires, comment une coutume archaïque, de nature religieuse, se transpose en un mythe, tandis qu'une coutume de nature utilitaire, intelligible pour tous, entre en intruse dans une légende à laquelle on entreprend de donner une cohérence rationnelle, et la transforme du coup en roman.

Je croirais volontiers que, dans les enfances d'OEdipe, la version de l'exposition sur l'eau et celle de l'exposition en montagne sont aussi anciennes l'une que l'autre. Elles alternent également à propos de Télèphe. Au surplus, les conteurs qui admettaient l'exposition en montagne narraient le sauvetage de plusieurs façons différentes. L'amphore Beugnot, travail dans le style de Phidias, montre un jeune cavalier apportant dans ses bras l'enfant OEdipe au roi Polybe, épisode inconnu par ailleurs. Un artiste ne dessine que des scènes familières à son public. Carl Robert croit reconnaître sur les traits d'OEdipe l'expression de la souffrance physique. Ce qui est sûr, c'est que le peintre n'a pas indiqué la moindre lésion aux pieds ¹.

*
**

Les enfants exposés à l'épreuve du coffre et les maléfiques excommuniés étaient soumis à un traitement qui ressemble sous plusieurs rapports à celui des *pharmakoi*. Jusqu'à quel point est-on en droit d'assimiler ces trois catégories? Entre les *pharmakoi* et les *anormaux*, en tout cas, la parenté saute aux yeux. Etudions-la pour commencer.

Des recherches récentes ont précisé le caractère double dont l'émissaire était revêtu aux yeux des Grecs ². L'acte par lequel on l'expulsait solennellement de la communauté tendait tout ensemble à augmenter la fécondité du pays et à exclure un être malfaisant puisqu'il était chargé des fautes du groupe social qui le renvoyait. Un moderne juge les deux idées bien différentes

¹ C. ROBERT, *Oidipus*, pp. 72 sqq., fig. 22. Cf. DE RIDDER, *Cat. des vases peints de la Bibl. Nat.*, II, p. 272, n° 372.

² On trouvera tous les *testimonia* et un relevé sommaire des interprétations modernes apud V. GEBHARD, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, diss. Munich (1926).

l'une de l'autre et il a fallu longtemps avant que l'on reconnaisse dans la personne expulsée à la fois un « mangeur de péchés », lourd de mille responsabilités accumulées, et un être apparenté aux « esprits de la végétation » qu'on fustige afin que la récolte soit belle. La valeur double du *pharmakos* est cependant certaine et le caractère expiatoire est probablement le plus moderne des deux. C'est peu à peu, semble-t-il, que les fêtes agraires se sont transformées en « pardons »¹. Cette évolution s'éclaire si l'on rapproche les *émisaires* des anormaux exposés.

Dans les deux cas, on retrouve les mêmes composantes psychologiques : crainte devant la colère des forces mystérieuses (parler ici des dieux est probablement un anachronisme); anxiété devant la faute inconnue qui, plus ou moins explicitement, est conçue comme la cause du mal; désir de fixer le mal sur un être qu'on pourra ensuite exclure de la communauté.

Mettons l'accent sur les éléments communs et sur quelques détails jusqu'ici mal expliqués. Nous verrons s'éclairer aussitôt les raisons pour lesquelles un acte magique destiné à promouvoir la fécondité apparaît en même temps comme un rite expiatoire.

1. *Identité du mal et du remède.* — La colère des dieux se marque par la stérilité et par la naissance d'enfants contrefaits. Ceux-ci, exposés, servent de remède pour suspendre le mal dont

¹ C'est, je pense, MANNHARDT, *Myth. Forsch.*, 1884, qui a tenu le premier le rite agraire pour antérieur au rite expiatoire. Ainsi pensent aussi H. HUBERT et M. MAUSS, *Mél. d'hist. des religions*, Paris, 1909, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, pp. 102 ss. M. NILSSON, dans le chapitre sur les Thargélies de ses *Griechische Feste* (1906, pp. 105 ss.), pense qu'il y a eu simplement fusion entre deux liturgies aussi anciennes l'une que l'autre. — Georges DUMÉZIL (*Le Festin d'immortalité*, Paris, thèse, 1924) voit dans les Thargélies, avec leurs trois actes principaux : l'expulsion de Pharmakos, la procession d'Eirésioné et le festin, une fête de l'Ambroisie. Pharmakos, d'après Harpocrate (s. v.), aurait volé les coupes d'Apollon, à la suite de quoi il fut lapidé par Achille. Il serait le démon voleur, qui, dans d'autres mythologies, dérobe l'ambroisie aux dieux et est en punition enseveli sous des rochers. — Il faudrait donc supposer que le Pharmakos éponyme du rite (rite qui déborde les Thargélies) aurait absorbé l'histoire du démon voleur; celui-ci y aurait perdu son nom primitif; l'autre y aurait gagné une biographie. Et une liturgie à sens complexe aurait résulté de la fusion. Remarquons toutefois que la superposition d'un rite agraire et d'un rite expiatoire est assez fréquente et qu'on peut l'expliquer sans faire intervenir une très hypothétique fête de l'Ambroisie.

ils sont le symptôme ou pour empêcher qu'il s'étende. A Rome, ils interviennent dans toutes les calamités collectives. Dès qu'une guerre éclate, si l'ennemi devient menaçant, on se met en quête d'anormaux déjà grandis qui ont eu la chance d'être oubliés au moment de leur naissance. On ne se contente plus de les exposer : on les exécute en toute hâte. La répugnance devant le sang versé cède à la peur et au besoin de trouver au plus vite des victimes expiatoires. Il semble que ce soit l'intensité même de leur caractère maléfique qui les rende propres à devenir guérisseurs si l'on sait se servir d'eux conformément à la volonté des dieux. Bouché-Leclercq montrait déjà le caractère ambivalent, malfaisant ou bénéfique des êtres qui ont été « dévoués » ; Riess soulignait le rôle identique que les *aorî* jouaient dans la magie : « une mort précoce et violente rend l'âme capable de devenir un parèdre magique »¹.

Reprenons les témoignages relatifs à l'antiquité grecque. Malheureusement, nous n'avons rien ici qui vaille en précision l'exposé si simple, si candide de Tite-Live. Mais un poète, un glossateur nous affirment un fait analogue à celui que note l'historien latin. Tzetzés (*Chil.*, V, 729) relate, d'après Hipponax, qu'en Ionie

τῶν πάντων ἀμωρότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν.

"*Αμωρὸς* peut signifier *laid* ou *difforme*. La même ambigüité se trouve dans un scolion d'Aristophane, qui semble signifier qu'on sacrifiait « les misérables et ceux qui ont été maltraités par la nature »². V. Gebhard a essayé d'expliquer le fait par le caractère apotropaïque de la laideur caricaturale³.

¹ RIESS, *Aberglaube*, apud Pauly-Wissowa, col. 92. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, art. *Devotio*, apud Daremberg-Saglio.

² *Gen.*, 730 : τοὺς φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευμένους εἰς ἀπαλλαγὴν ἀχμῶδ ἢ λιμῶδ ... ἐθουσ. En me proposant cette traduction, M. Delatte me dit qu'à l'époque byzantine l'image qu'il y avait dans ἐπιβουλεύω était complètement effacée. Cependant l'expression paraît bien précieuse sous la plume d'un grammairien et, au lieu du présent ἐπιβουλεύουσιν qui semble corrompu, mais pour lequel je ne vois aucune correction à proposer, on attendrait un participe parfait. V. Gebhard glose ce témoignage, plutôt qu'il ne le traduit (mais il comprend comme nous), lorsqu'il écrit : *Die Aristophanesscholien berichten von Leuten niederster Herkunft, Taugenichtsen, die zu gar nicht brauchbar waren, von Krüppeln denen die Natur eine böse Stiefmutter war (Pharmakoi, p. 39)*.

³ *Die Pharmakoi*, pp. 79-80. Disons en passant que notre explication permet de voir autre chose qu'une simple addition romanesque dans un détail donné par Athénée à propos de Cratinos qui offrit sa vie lors

Mais je crois qu'il s'agit ici bien moins de laideur que de difformité. Remarquons en effet que dans le passage d'Aristophane, parmi les rebuts de l'humanité figurent les *roux*¹. La conception dominante est celle, non de laideur, mais d'étrangeté. C'est la même qui préside à l'expulsion des nouveau-nés.

2. *Ordalie*. En général, les enfants contrefaits sont simplement exposés dans des conditions telles qu'ils ne peuvent guère éviter la mort. De même, les *pharmakoi* étaient poursuivis à coups de pierres, ce qui ne veut pas dire qu'ils étaient nécessairement tués. A vrai dire, Harpocrate dit bien (s. v. *φαρμακός*) que l'expulsion de l'émissaire aux Thargélies commémore l'exécution de Pharmakos, voleur des coupes d'Apollon, qui fut lapidé par Achille. Mais un *aition* est toujours plus précis, plus grossièrement intelligible que le rite qu'il prétend justifier. Deux grammairiens isolés disent bien qu'on *sacrifiait* le *pharmakos*² mais (outre que *θυσία* et *θύειν*, dans la langue tardive, peuvent signifier n'importe quel acte religieux) ils emploient probablement, d'une façon imprécise, un terme abrégé pour signifier que la mort suivait parfois l'expulsion brutale du malheureux. Cependant, il ne faudrait pas rejeter trop rapidement l'affirmation de Tzetzes, qui dit qu'après l'avoir fustigé « on le brûlait sur un bûcher de bois sauvage, puis on jetait la cendre à la mer, aux vents, afin de purifier la ville souffrante, comme Lycophron le rappelle également au sujet *des Locriennes* » (*Chil.*, V, 735, sqq.). V. Gebhard ne tient aucun compte de ce témoignage qui, dit-il, doit avoir pour unique source une confusion avec un autre rite, l'incinération *post mortem* des prêtresses envoyées de Locres à Ilion pour expier le sacrilège d'Ajax³. Je ne suis pas si sûre que le détail du cadavre brûlé vienne d'un contexte étranger. A Rome,

de la purification de l'Attique par Epiménide. Il était *εὐμορφος*, bien constitué. Athénée, habitué à voir des émissaires qui étaient tout autre chose, a cru utile de signaler un détail aussi exceptionnel (XIII, 602 C), que Diogène Laërce (I, 10) ne donne pas.

¹ La rousseur est assimilée aux défauts de constitution : Eupolis, fr. 5 de *La Race d'or*, MEINEKE, II, 537. Toutefois, un texte comme ADAMANTIUS, *Physiognom.*, p. 394, F, montre qu'il est difficile de dégager la notion physique de rousseur des idées morales qui, pour les anciens, y étaient associées.

² Scl. d'ARIST., *Gren.*, 730 (ἔξουον) et *Plut.*, 454 (Θούμμενο).

³ J. DAVREUX, *La légende de la prophétesse Cassandre*, Liège et Paris, 1942, p. 53.

les animaux monstrueux étaient brûlés et leur cendre jetée à la mer. Le même traitement est mentionné une fois à propos d'un enfant contrefait, d'un aspect particulièrement effrayant¹. Il y a une parenté si étroite entre le sort des *émisaires* et celui des anormaux maléfiques que le renseignement fourni par Tzetzés doit avoir un fond de vérité. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est isolé et que l'incinération ne doit avoir eu lieu que dans des circonstances exceptionnelles, peut-être lorsque le poursuivi, atteint par les pierres des poursuivants, mourait avant d'être sorti du territoire. Elle pourrait même appartenir à une couche de croyances très archaïques (ce qui n'implique rien quant à l'époque où le fait aurait été constaté), celle des rites végétaux où un être est immolé pour restituer à la nature les forces dont il est le dépositaire. Ces rites semblent s'être chargés peu à peu d'une signification expiatoire. Au moment où l'évolution fut accomplie, le sacrifié apparut davantage comme un « porteur de péchés », la mise à mort ne fut plus nécessaire; l'excommunication suffit. Et cela, d'autant mieux qu'elle résulte d'une *course*, c'est-à-dire d'un rite qui, très anciennement, paraît avoir possédé une vertu en lui-même, vertu cathartique ou stimulante².

Cependant, laissons de côté toute hypothèse invérifiable et aussi tout renseignement trop isolé pour qu'on en puisse rien conclure. Ce qui est sûr, c'est qu'à l'époque historique, l'*émisaire* — exactement comme l'enfant exposé — était remis à la volonté des dieux. Pour éviter la lapidation, il devait probablement s'enfuir, et courir vite, c'est-à-dire se retrancher de la communauté qui le chassait de son sol. On ne lui demandait rien de plus. Cela ressort du passage de Strabon décrivant le plongeon des *pharmakoi* qui, à Leucade, étaient obligés de sauter dans la mer, chaque année, au moment du sacrifice à Apollon. « En bas du rocher était un cercle de petites barques chargées de recueillir celui qui avait sauté; autant que possible, on lui assurait la vie sauve en dehors du territoire. » Strabon dit aussi qu'on attachait au corps de l'*émisaire* « des ailes et

¹ *Stérilités*, p. 57. « En 1474, on brûla à Bâle un coq coupable d'avoir pondu un œuf », dit A.-H. KRAPPE, *La Genèse des mythes*, 1938, p. 46, sans indication de source.

² V. GEBHARD, *Pharmakoi*, p. 109; M. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 113; cf. *infra*, p. 169.

des volatiles de toute sorte pour alléger la chute »¹, détail que Glotz prend au pied de la lettre et qui doit être un *mythe optique*. Les rescapés offraient probablement au dieu qui les avait sauvés un monument qui les représentait tenant à la main un ou des oiseaux, symboles d'une chute inoffensive, de même que les survivants d'un naufrage se faisaient sculpter sur le dos d'un dauphin. Dans l'histoire des coqs offerts par Méléto à Timagoras, J. Hubaux a très bien reconnu un *aition* inventé pour expliquer un monument devenu incompréhensible. Je pense toutefois qu'il s'agit, non d'une stèle funéraire, mais d'une stèle votive : si les jeunes gens avaient succombé, quel sens auraient les oiseaux, symboles d'un voyage heureux à travers les airs ?²

3. *Sauvetage du pharmakos*. A l'époque de Strabon, les plongeurs de Leucade étaient des inculpés, ce que les émissaires n'étaient certainement pas à l'origine. A mesure que les idées morales se sont affinées, une collectivité n'a plus osé imposer ses fautes à une victime innocente. Elle a concilié sa croyance en l'efficacité du bannissement avec son besoin croissant de justice en prenant pour émissaire un homme présumé coupable. Plus anciennement, il est probable qu'on choisissait quelque pauvre hère contrefait, incapable de se défendre : la première qualité a une valeur religieuse, la seconde une valeur rationnelle. Pour Aristophane, *pharmakos* est à peu près l'équivalent de *misérable* dans les deux sens du mot. Dans son mépris complexe, il est malaisé de distinguer la note morale, la note sociale et même la note esthétique. Le *pharmakos* laid et pauvre est un rebut d'humanité, même si à son abjection naturelle ne s'ajoute aucune faute précise. A Marseille, au temps de Pétrone, l'*émissaire* était un pauvre diable qui s'offrait volontairement pour être, une année durant, bien nourri et ensuite courir sa chance³.

Or, ces inculpés de Leucade, on s'efforçait de les sauver et

¹ Strab., X, 9, p. 452.

² J. HUBAUX, *Le plongeur rituel et la basilique de la Porte Majeure*, Liège, 1923, p. 31. — Des oiseaux vivants et même des ailes attachées gêneraient cruellement un bon nageur capable de réussir le dangereux plongeon. M. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 111, explique la présence des plumes d'oiseaux par leur valeur magique.

³ ARIST., *Gren.*, 730 ss., *Caval.*, 1405 ss. — Serv. *Ad Aen.*, III, 57.

de les faire sortir du territoire. Cela est assez curieux, car, après tout, ils étaient des coupables présumés et on aurait pu les abandonner à leur sort, laissant les dieux libres de les sauver s'ils étaient innocents. Cette étonnante mansuétude, nous sommes tentés de l'expliquer par un adoucissement général des mœurs. De même, peu à peu, en Grèce, à l'époque classique, on a cessé d'exposer les nouveau-nés contrefaits. A Rome, Tite-Live parle d'anormaux grandis, ce qui prouve qu'on en épargnait à leur naissance, nous ignorons du reste dans quelles conditions: les parents les gardaient-ils ou les exposaient-ils de manière à leur sauver la vie? Je crois que ce n'est pas seulement par pitié que l'on donnait un maximum de chances de salut et aux émisairees et aux anormaux. Toutes les légendes que nous étudions ici ont un sens commun: celui qui a été consacré et que les dieux ont choisi de sauver devient bénéfique. Les forces dont il était chargé sont restées aussi lourdes, mais elles ont changé de signe. Rappelons les mots par lesquels H. Hubert et M. Mauss définissent l'ambiguïté foncière de la notion de sacré: « Le pur et l'impur ne sont pas des contraires qui s'excluent, ce sont deux aspects de la réalité religieuse... Les forces religieuses peuvent s'exercer pour le bien comme pour le mal... On s'explique ainsi comment le même mécanisme sacrificiel peut satisfaire à des besoins religieux dont la différence est extrême. Il porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes; la victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite... Elle est le moyen de concentration du religieux; elle l'exprime, elle l'incarne, elle le porte. C'est en agissant sur elle qu'on agit sur lui, qu'on le dirige, soit qu'on l'attire et l'absorbe, soit qu'on l'expulse et l'élimine ¹. » Cette complexité existe, non seulement dans le rituel, mais aussi dans la légende, par exemple dans celle d'Œdipe, d'abord chassé de la communauté comme un « esprit » maléfique, puis élu par les dieux et devenant d'autant plus puissant qu'il a été plus misérable.

*
* *

¹ H. HUBERT et M. MAUSS, *Mél. d'hist. des rel., Essai sur la nat. et les fonct. du sacr.*, pp. 83 ss. « L'enfant sauvé des eaux ou la femme justifiée portera toujours la marque d'une consécration divine », dit G. GLOTZ, *Ordalie*, p. 16.

L'expulsion des *pharmakoi* et l'exposition des anormaux apparaissent donc comme étroitement apparentées. Peut-on voir le souvenir d'un rite analogue dans les légendes relatives à l'exposition des bâtards divins?

G. Glotz répond affirmativement. Après avoir fort bien montré que les expositions d'anormaux qu'il trouve décrites dans Tite-Live sont un rite expiatoire, il écrit : « On y recourait en temps d'épidémie ou de calamité publique pour apaiser la colère divine et parfois on poussait la cruauté jusqu'à faire périr avec les monstres nouveau-nés ceux qui avaient déjà atteint un certain âge. Au lieu de se borner à jeter la victime à l'eau, on l'enfermait vivante dans un coffre. Mais une petite cité comme la Rome primitive n'avait pas constamment à la disposition de ses dieux des foetus à deux têtes ou de sexe incertain. Les infirmes ou simplement les bâtards, tels étaient les nouveau-nés qu'en ce temps-là on mettait à l'eau. Si on les plaçait dans une arche ¹, c'est qu'en les offrant à la divinité on voulait lui réserver le droit de les épargner. Remarquez d'ailleurs le nom de l'endroit où la légende fait atterrir l'auge de Romulus et Rémus. Cet endroit près duquel s'élevait l'arbre sacré, le figuier vivifiant de la déesse Rumina, s'appelait le *Germalus*. Si ce nom a jamais eu un sens, il n'a pu désigner que le lieu où se légitimaient les nouveau-nés. » Glotz reconnaît très bien : 1° que l'exposition est toujours un appel à l'ordalie; 2° que les nouveau-nés difformes servent de *pharmakoi*. Mais je ne pense pas qu'il ait le droit d'assimiler aux anormaux ce qu'il appelle les *infirmes*, c'est-à-dire, je suppose, les enfants débiles. Glotz est influencé ici par la loi que Plutarque attribue à Lycurgue. Il interprète ce texte en le rationalisant, en confondant deux ordres d'idées que la logique primitive distingue soigneusement. Pour un ancien, un *monstre* se reconnaissait à des signes qui n'avaient aucun rapport avec la force ou la faiblesse, la bonne ou la mauvaise constitution. Un enfant né par présentation des pieds, ou bien avec des dents, ou qui perçait les

¹ Glotz, *Ordalie*, p. 22. Il trouve le mot *arca* dans une phrase de Tite-Live sur l'excommunication d'un monstre (*vivum in arcam condidere provectumque in mare projecerunt*, XXXVII, 37) et le rend par *arche*, mauvaise traduction, car *arche*, sous l'influence de la description donnée par l'auteur de la *Genèse*, évoque, non plus un coffre, mais un bateau.

incisives supérieures avant les autres ou qui avait parlé à sa naissance, ou atteint de cryptorchidie, ou pourvu de dents surnuméraires, était un signe et un symptôme de la colère des dieux et il inspirait une terreur religieuse suffisante pour qu'on l'exclût de la communauté. Mais aucun texte ancien ne dit qu'on ait pris pour *émisnaire* un enfant débile¹.

Jamais non plus on ne trouve mention de bâtards expulsés comme tels². Ceux dont il a été question ci-dessus sont tous (sauf Sargon, mais sa légende n'est pas d'origine grecque) les enfants d'un dieu et d'une mortelle. Je ne vois qu'une seule catégorie de bâtards divins qu'on puisse assimiler aux anormaux, c'est celle des jumeaux qui apparaissent fréquemment dans les généalogies divines. Les naissances doubles sont considérées comme monstrueuses chez beaucoup de peuples primitifs et, toujours, elles apparaissent comme chargées d'un fort influx religieux, qu'elles passent pour bénéfiques ou au contraire pour avoir une mauvaise influence sur les moissons et la fécondité du bétail. Jamais elles ne sont vues avec indifférence. On reconnaît ici la curieuse réversibilité que nous avons signalée déjà à propos des expulsés. Il est donc possible qu'à une époque très ancienne les jumeaux aient été expulsés parce qu'on avait peur d'eux. On les aurait alors traités comme des *émisnaires*. En dehors de ce cas, on ne voit transparaître aucun caractère expiatoire dans l'excommunication des bâtards divins³.

S'il en est ainsi, quel sentiment, quelle superstition ou quel rite retrouvera-t-on à l'origine de ces légendes? Glotz estime qu'elles sont nées de l'ordalie ordonnée par le père qui veut maintenir une filiation pure à l'intérieur du *genos*. « L'ordalie, dit-il, a son origine dans la famille... Dans la justice primitive, la procédure n'est pas assez compliquée pour que le

¹ Pour les différents signes, cf. *Stérilités*, pp. 54 ss. *Mélusine*, t. V, VI, VII, IX, contient une quinzaine de notes curieuses relatives aux parents précoces ou aux enfants qui parlent avant d'être nés.

² Un seul texte pourrait le donner à penser; c'est la note d'Hésychius *ἐκ λάρακος νόθος* qui semble bien dire que *celui qui sort du coffre* est toujours un bâtard. Mais est-ce une expression de la langue courante ou la traduction de quelque parodie, de quelque passage comique où l'on se moquait des prétentions vertueuses d'une *Auégé*, d'une *Danaé*, d'une *Sémélé*? On ne peut rien déduire de ces deux mcts privés de tout contexte.

³ Cf. *Appendice*, I.

mode de preuve soit nettement distingué de la sentence elle-même... Le bâtard est exposé sur la mer ou sur les fleuves pour être englouti ou légitimé¹. » Tout cela est exact et explique peut-être pourquoi on a fait entrer des enfants dans des coffres, mais pas du tout pourquoi ils en sont sortis glorieusement, prêts à vaincre des monstres, à fonder des villes, à gagner des guerres. De plus, l'ordalie de légitimation ne peut pas être plus ancienne que les scrupules de morale bourgeoise qu'elle implique. Il suffit de lire Homère pour voir que les lignages étaient fiers et heureux de remonter à un *parthénios* né d'un dieu et d'une mortelle. L'auteur de la *Nekyia* raconte en toute innocence l'histoire de la noble Tyrò, femme de Kretheus, qui aimait le fleuve Enipeus. Posidon s'approcha d'elle après avoir pris l'apparence de ce fleuve (entendons que, dans la légende archaïque, les jumeaux sont les enfants du fleuve), et lui donna deux beaux enfants, Péliás père d'Alceste et Nélée père de Nestor. L'heureuse Tyrò devient chez les mythographes une pauvre créature persécutée, réhabilitée après bien des tribulations par ses enfants exposés puis sauvés et qui, par un rare bonheur, ont gardé l'âge de leur exposition, ce qui permet la reconnaissance finale. La pièce que Sophocle avait consacrée aux infortunes de Tyrò devait être une tragédie larmoyante dans le genre de l'*Ion* d'Euripide. C'est elle qui a influencé les récits d'Apollodore, de Diodore, de Tzetzés et, à travers eux, le tableau que Glotz a tracé des pères irrités contre une fille vertueuse et injustement soupçonnée.

Dans les formes anciennes de la légende, l'épreuve du coffre ou de la montagne servait moins à prouver la chasteté de la mère et la légitimité de l'enfant qu'à montrer celui-ci digne de la royauté.

Souvent l'enfant éprouvé (Persée, Dionysos², Anios, Romulus et Rémus) a pour grand-père maternel un roi qui n'a pas de fils. Un autre trait, qui n'a pas été relevé par les com-

¹ *Ordalie*, pp. 4 et 9. Un proverbe disait encore : θεῶν θέλοντος κἄν ἐπὶ ῥιπῆς πλεῖστος, ce qu'Aristophane convertit en κέρθους ἕκασι κἄν ἐπὶ ῥιπῆς πλεῖστος (*Paix*, 699).

² Polydore a été donné tardivement comme fils à Cadmus, uniquement pour rattacher Laïos à la lignée des Agénorides. Il figure pour la première fois dans le catalogue qui clôt la *Théogonie* (978). Pindare connaît seulement les filles de Cadmus.

mentateurs, est qu'un frère du roi apparaît auprès de la jeune mère comme une sorte de rival du dieu. C'est ainsi qu'une version voulait que Proitos, fils d'Acrisios, fût le père de Persée; Tyrô est mariée à Kretheus, frère de son père, au moment où elle conçoit les jumeaux; ce Kretheus, à la fois oncle et mari, sorte de « rival passif » de Posidon, figure déjà dans l'*Odyssée* (XI, 235 sqq.); l'ennemi de Rhéa Sylvia est Amulius, frère de Numitor; celui d'Antiope est son oncle Lycos et Dircé les accuse de s'aimer secrètement; Robert considère comme tardive la version relatée par Hygin (fable 7), où Antiope est mariée à Lycos. On pourrait le croire si tant de parallèles ne nous invitaient pas à rattacher à un fonds assez ancien le rôle de l'oncle jaloux et malveillant ¹.

D'autre part, il arrive souvent que l'enfant soit sauvé et nourri par un animal : Sémiramis par des colombes, Gilgamesh par un aigle ², Cyrus par une chienne ³, Télèphe par une biche, Romulus et Rémus par une louve. Des épreuves de ce type sont bien connues. Elles semblent avoir pour lointaine origine des croyances zoolâtriques : un enfant est prouvé appartenir au clan si l'animal du clan peut l'approcher sans lui faire de mal. Ceux qui ont trouvé cet épisode dans de vieux mythes ne l'ont plus compris et ils l'ont transmis en lui ôtant sa signification : ils l'ont ramené à une simple histoire d'animal bienfaisant ⁴.

Ce qui est sûr, c'est qu'une légende comme celle de Télèphe, de Cyrus, implique une double ordalie :

¹ On objectera que les enfances de Romulus sont peut-être d'origine savante et qu'elles ont été en tout cas enjolivées sous l'influence de la Tyrô de Sophocle. W. Soltau (*Die Entstehung der Romuluslegende*, A. R. W., XII, 1901, pp. 101 ss.) va beaucoup plus loin et pense que la tragédie est la source unique des traditions relatives à la naissance des fondateurs de Rome. Mais Sophocle a dû traiter la version sentimentale qui a passé dans Apollodore, où les jumeaux et leur mère ont pour persécutrice Sidérô, la méchante belle-mère. Le rôle antipathique d'Amulius doit venir d'ailleurs. Pour Antiope, cf. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 117, n. 6.

² J. Hubaux et M. Leroy (*Le Mythe du phénix*, pp. 167) donnent une interprétation ingénieuse de l'épisode du transfert sur le dos de l'aigle, transcription d'une ordalie très particulière. Pour la question qui nous occupe, il n'est pas nécessaire de la distinguer des autres.

³ Justin (I, 4) raconte que l'enfant est nourri par une chienne, ce qui se dit *spako* en perse. Hérodote (I, 107-122) dit que la mère nourrice s'appelait *Spako*. On reconnaît ici la même rationalisation qui a transformé la louve des jumeaux romains en une paysanne nommée *Lupa*.

⁴ Cf. *Appendice*, II.

1. L'enfant survit dans des conditions où, normalement, il devrait périr.

2. Il est reconnu par un animal et il reçoit de lui sa nourriture.

Au sortir de cette double épreuve, il apparaît promis à de hautes destinées. Et cela nous amène à voir dans ces ordalies bien moins le souvenir d'un rite *familial* que celui d'un rite *politique*, capable d'habiliter un nouveau venu et de le faire recevoir dans un groupe social qui cherche d'abord à le rejeter. Les pratiques que recouvre le mythe de l'enfant exposé devaient s'appliquer à des gens qui, d'une manière ou d'une autre, étaient des *intrus*, ou, si l'on veut, des hommes obligés de conquérir la place qu'ils voulaient occuper et à laquelle ils n'avaient primitivement aucun droit. A l'époque historique, cette réalité fut transposée en termes empruntés au droit nouveau, c'est-à-dire au droit familial. Les conquérants devinrent fils d'une héritière mariée incorrectement, c'est-à-dire à un autre qu'à l'agnat le plus proche, lequel devient par le fait même son ennemi. Le thème de l'« oncle-amant maléfique » doit donc remonter aux premiers temps du régime familial; c'est-à-dire que, sans être véritablement archaïque, il ne peut cependant être considéré comme une surcharge romanesque et tardive.

Les légendes du bâtard exposé comportent donc une double constante :

1. Le père du héros est un dieu; si le héros est un personnage historique, son père est traité avec un mépris excessif ¹.

2. Sa famille maternelle lui est hostile ainsi qu'à sa mère.

Quels pouvaient être, concrètement, les rites qui ont donné naissance au mythe de l'enfant exposé? Il faut ici distinguer soigneusement des thèmes qu'on rencontre le plus souvent mêlés et confondus. Pour certains d'entre eux, nous pourrions remonter à des *rites* connus. Pour d'autres, nous atteindrions seulement d'autres *légendes*, à travers lesquelles il faudra bien reprendre la recherche et se mettre en quête des rites généra-

¹ Sargon, Sémiramis, Cyrus, Cypsélos. L'oracle dit qu'Eétion est méprisé quoiqu'il mérite des honneurs.

teurs. Deux coutumes attestées affleurent dans nos récits. L'une et l'autre ont pour objet de légitimer un nouveau-né. Mais il s'agit tantôt d'une légitimation par rapport au *clan*, tantôt d'une légitimation par rapport au père.

1. *L'animal du clan reconnaît les enfants du clan.* — Elïen parle des Psylles et de l'accord qu'il y a entre eux et le serpent cornu (*κεράστεις*) ; non seulement ils ne souffrent pas des morsures, mais encore ils peuvent en guérir les autres hommes. Strabon mentionne la parenté qu'il y a entre les serpents et les Ophiogènes, dont le clan a été fondé par un Serpent métamorphosé en homme. Or, Lucain sait encore que les Psylles éprouvaient la légitimité de leurs enfants en les soumettant à la morsure de certains serpents. Puisque l'immunité est le fait de tout le clan, il s'agit bien d'une ordalie de légitimité non familiale mais sociale. On veut savoir, non si l'enfant est le fils du mari, mais s'il est le fils d'un homme du clan et c'est l'animal du clan qui est chargé de la désignation¹. Lorsque le même thème se trouve dans des légendes grecques et latines, les auteurs en méconnaissent souvent le sens profond. Tantôt ils disent que l'enfant est sorti victorieux de l'épreuve grâce à sa vigueur et à son courage exceptionnels (comme dans la légende d'Héraclès vainqueur du serpent), tantôt ils transforment la parenté entre l'éprouvé et l'éprouvée en un bienfait reçu et rendu, ce qui convertit l'épreuve en une sorte de miracle qui récompense la bonté. Dans les légendes de l'enfant exposé, cette tendance moralisante n'existe pas. La bienveillance de l'animal est interprétée comme une preuve de l'élection de l'enfant.

2. *L'ordalie de légitimité par l'eau.* — Dans la Grèce archaïque, elle semble avoir été réellement appliquée à la mère soupçonnée, mais ne s'être jamais doublée d'une légitimation du nouveau-né. A l'époque historique, les Celtes mettaient sur l'eau, dans un bouclier, les enfants dont la filiation leur paraissait douteuse, ce qui paraît avoir vivement frappé les Grecs et les Latins². Or, une pratique analogue est sous-jacente à l'histoire de plusieurs enfants engendrés par un dieu fluvial ou

¹ Pharsale, IX, 902-6; Strabon, XIII, 538, 14; ELIEN, *Nat. An.*, I, 57.

² Properce, IV, 10, 39-41; *Anth. Pal.*, IX, 125; JULIEN, *Epist.*, 191 (Bidez); CLAUDIEN, *In Ruf.*, II, 112.

marin. La mère en appelle au dieu de qui elle a conçu, et le somme de reconnaître ses enfants qu'elle place dans des conditions telles que les fils d'un père humain devraient périr. Cycnos, fils de Posidon et de Calycé, est exposé au bord de la mer. Néleus et Pélias, fils de Posidon ou peut-être, primitivement, du fleuve Enipeus, sont mis dans une auge et confiés aux eaux. Nos traditions méconnaissent du reste complètement le caractère discriminatoire de l'épreuve. Les poètes raisonnent comme Aristote qui, signalant l'habitude de plonger les nouveau-nés dans l'eau, donne à la chose un motif rationnel et dit que c'est pour les endurcir. De même, si la Muse mère de Rhésos, ayant conçu du Strymon, jette son fils dans le fleuve, c'est, dit l'auteur de la tragédie, « par honte ». Le Strymon sauve le nouveau-né et le fait élever par les nymphes, au milieu desquelles il devient grand et beau. Chioné, dit Apollodore, conçoit Eumolpe de Posidon et le jeta à l'eau « pour cacher sa faute ». Personne ne comprenait plus la parenté de ces récits avec l'histoire de Thétis mettant ses fils sur l'eau pour voir s'ils participent à sa nature maritime et divine ou à la nature purement humaine de Pélée. Et, du reste, cette histoire même cessa très tôt d'être comprise et l'on dit que Thétis avait agi par hostilité envers son mari¹.

Romulus et Rémus sont également exposés sur l'eau, quoique leur père, dans la légende tardive, ne soit pas un dieu marin. Mais il ne faut pas oublier qu'après leur naissance, leur mère épouse tantôt le Tibre, tantôt l'Anio : serait-ce un vestige d'une tradition archaïque où le fleuve serait le père des enfants²? Au surplus, de même que les fils de Tyrô, ils sont des jumeaux, c'est-à-dire des êtres qui, à l'époque préhistorique, ont peut-être été considérés par les peuples méditerranéens, ainsi que par tant d'autres, comme maléfiques. On les aurait mis sur l'eau pour les excommunier, alors qu'on demandait au fleuve, dans d'autres cas, de reconnaître sa génie-

¹ C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 1119; p. 1171; [Eur.], *Rhés.*, 926 ss.; APOLL., *Bibl.*, III, 15, 4; *Aigimios* (RZACH, fr. 185).

² C'est J. Hubaux qui a bien voulu attirer mon attention sur le rôle que joue l'élément liquide dans la légende d'Ilia. Chez Ennius, après qu'elle a mis au monde les jumeaux, Amulius la jette dans le Tibre qui l'épouse. Naevius nommait, non le Tibre, mais l'Anio qu'Ovide connaît aussi comme époux d'Ilia. Cf. LATTE, s. v. *Ilia*, apud Pauly-Wissowa.

ture. Quant aux autres bâtards divins, un moment est venu assez tôt où l'ordalie n'a plus été prise comme une épreuve, mais comme une persécution dirigée contre la mère. Dès lors, des raisons sentimentales conseillaient évidemment aux poètes d'associer l'enfant aux mauvais traitements. Disons cependant que cette explication paraît tout à fait insuffisante.

Toute ordalie qui se termine favorablement pour l'éprouvé équivaut pour celui-ci à une promotion. Les enfants sortis vivants d'une épreuve de légitimité sont donc promis *ipso facto* à une haute destinée. Cependant, cette épreuve à elle seule n'équivaut pas à une *investiture*, comme Ch. Picard le croit à tort¹. Pour qu'elle prenne ce sens, il a fallu qu'elle attire à elle les images dont est chargé le *plongeon rituel* qui a une origine tout à fait différente.

Viennent maintenant deux autres thèmes, celui de l'*éducation en montagne* et celui du *coffre*, qui nous acheminent, non encore à des rites, mais seulement à des complexes légendaires mieux déchiffrables que ceux desquels nous sommes partis. Ils impliquent tous deux une élection de l'éprouvé et la promesse pour lui d'une destinée supérieure.

1. *L'éducation en montagne* est courante dans les enfances des héros et des dieux. Zeus, Dionysos, Enée sont élevés par les nymphes, Achille par Chiron ou par les naïades, nourrices aussi de Rhésos, Aristée par les Heures. Chiron élève de même, sur le Pélion aux grandes forêts, Jason qui lui fut envoyé secrètement dès sa naissance. Lorsque l'adolescent atteint sa vingtième année, il reparait dans Iolcos, les cheveux encore flottants sur les épaules, pour revendiquer les droits qu'il tient de son père. Jeanmaire voit dans ces histoires le souvenir de rites d'initiation : « Le récit des « enfances » des dieux et des héros est le mythe — plus exactement l'un des mythes — des rites de puberté et du temps de retraite à l'écart des agglomérations qui, réellement ou symboliquement, et dans l'ancienne société hellénique comme ailleurs, en a été la solennisation caractéristique². » Jeanmaire fait également remarquer que les rites étaient appliqués à des adolescents, tandis que les mythes parlent invariablement de *bambini*, même si la suite

¹ Cf. *infra*, p. 53, n. 2.

² *Couroi et Courètes*, pp. 283 ss.

du récit exige la présence d'enfants déjà grands. Ainsi l'*Illiade* raconte (VI, 130 sqq) que les nourrices de Dionysos furent poursuivies par le méchant roi Lycurgue, auquel le dieu échappa en plongeant dans la mer. Quel âge a cet enfant divin que des nourrices soignent encore alors qu'il est déjà si robuste? L'éducation en montagne est restée un thème d'adolescence dans les légendes d'Achille, de Jason, tandis qu'elle est devenue un thème d'enfance dans celles de Zeus, de Dionysos, d'Œdipe, Télèphe, Atalante, Sémiramis, Pâris¹, Rhésos, Cyrus. Cela vient de ce que les légendes étologiques ont toujours quelque chose de plus affirmé, de plus excessif, de plus cru que le rite qu'elles prétendent expliquer. Et cela se comprend; puisqu'elles présentent le rite comme une commémoration, comme une ombre du fait qu'elles narrent, ce fait doit être frappant, facile à comprendre. Elles le peignent en couleurs hautes et tranchées, avec, à chaque instant, des « passages à la limite »². A la remarque de Jeanmaire concernant l'âge de l'éducation en montagne, il faut ajouter celle-ci : le thème du *plein air* remonte de proche en proche, colorant les

¹ On objectera que Pâris, pour avoir été élevé en montagne, est un piètre héros. Mais il ne faut pas juger ici uniquement d'après quelques souvenirs de l'*Illiade*. Sophocle et Euripide s'en sont tenus fidèlement aux sentiments archaïques qui entouraient le thème de l'éducation agreste. Pâris sort de son village de bergers pour être aussitôt vainqueur aux jeux et dépasser les plus brillants parmi ses frères. Partant de là, on pourrait se demander si, indépendamment de tout oracle effrayant, une mythopée archaïque ne le représentait pas élevé en montagne comme Achille et Jason et promis par là à une destinée éclatante. Le songe d'Hécube n'a pas plus de chances d'être ancien que la menace à Laïos dans l'histoire d'Œdipe. Robert a très bien démontré (*Griech. Heldensage*, p. 977) que primitivement le rempart de Troie, c'est, non Hector, mais Pâris dont le caractère et la figure se sont dégradés dans la suite pour des raisons qui nous échappent, altération qui se marque fortement dans l'*Illiade*. La nymphe Œnone, que les romans hellénistiques représentent comme l'amante de Pâris, aurait-elle été d'abord sa « nourrice »? Plus on examine cette légende, plus on est amené à y voir des traces de rites initiatiques. Le héros a deux noms; les bergers l'appellent Pâris lorsqu'ils le découvrent et Alexandros après sa victoire sur les pillards : serait-ce un souvenir de la nouvelle dénomination que recevaient les novices après avoir traversé les épreuves? Le « jugement » (Hermès, dieu des initiations, amenant les trois déesses que les monuments archaïques représentent simplement comme trois jeunes filles, sans aucun attribut pour les distinguer) serait-il un souvenir des mariages qui accompagnent le passage dans la classe des adultes (*vide infra*, chapitre V)? Toute l'histoire de Pâris-Alexandre pourrait être réétudiée en partant de ce point de vue.

² De cette caractéristique des *aitia*, voyez ci-dessus un exemple caractéristique : l'histoire de Pharmakos, p. 30, n. 1.

épisodes antérieurs des légendes. L'enfant est mis au monde dans la campagne, puis conçu dans la campagne également. Amphion et Zéthos, Nélée et Pélias, Iamos, Evadne naissent en plein air; leur nom s'explique par un détail de leur exposition ou de leur enfance champêtre. Egisthe exposé est nourri par une chèvre (HYGIN, fables 87 et 252). La fille de Chiron, Hippé, séduite par Eole, enfante dans la montagne une fille, Mélanippe, qui elle-même, séduite par Posidon, met au monde deux jumeaux qu'elle dépose parmi les troupeaux¹. Tous ces romans sont d'invention tardive. Ce qui, dans les contes archaïques, est détail significatif, n'est plus ici qu'élément de description. Les poètes, peu capables d'inventer, se bornent à répéter les mêmes détails, à juxtaposer les variantes équivalentes, de telle sorte que, sous les exagérations et les surcharges pittoresques, la couleur primitive se distingue encore². Le rationaliste Homère ne connaît guère ces unions agrestes³, ces accouchements au coin d'un bois, prolongements romanesques de l'éducation en montagne. Quant à celle-ci, elle est probablement, comme Jeanmaire le suppose, la transcription d'une épreuve d'initiation. Pour les cas dont je viens de parler, je dirais plutôt : d'une épreuve d'*habilitation*.

2. Le *coffre* suggère une série de questions que les recherches d'Usener et de Glotz n'ont pas résolues.

Glotz voit dans la *larnax* l'authentique coffre en bois qui a dû servir aux ordales primitives et qui a subsisté dans le droit pénal romain pour le châtement des esclaves. Il estime

¹ Hygin, fable 186, raconte, en partie d'après Euripide, que les jumeaux furent plus tard supposés par Métaponte roi d'Icarie (Italie ? propose Cuper) et sa femme Théano qui est stérile. Plus tard, cependant, Théano a elle-même des enfants et elle fait menacer les jumeaux par ses fils (Hygin) ou par ses frères (EUR., *frgm.* 495, Nauck²). Il y a bien des difficultés dans cette histoire. Comment expliquer la présence de Mélanippe et de ses fils en Italie ? Cf. U. DE WILAMOWITZ, *Heraclides*, I, 2^e éd., p. 10, n. 22, et C. ROBERT, *Oidipus*, II, p. 171, n. 33. — Un seul fait est clair, c'est que l'histoire comporte une *transplantation*, détail sur lequel je reviendrai ci-dessous, et l'*hostilité* à l'égard de la famille, car les jumeaux tuent le père de leur mère, Eole.

² Voyez ci-dessous, p. 53, n. 3, un exemple frappant emprunté à Oppien.

³ M. Severyns me rappelle avec raison la naissance des jumeaux, fils de Boucolion, qui aime Abarbarée, ποιμαίνων δ' ἐπ' οἴσσι μίγν' ἀφλόγηται καὶ εὐνή (II., VI, 25). Mais il s'agit d'une nymphe. Lorsqu'une mortelle reçoit la visite d'un dieu, ou bien le lieu n'est pas spécifié, ou bien c'est dans la chambre du premier étage (ὀπερώϊον εἰσαναβάσαι).

qu'à l'origine le coffre refermé était toujours jeté à l'eau. C'est en partant de ce souvenir qu'on en vint à introduire le thème du coffre dans des légendes où il n'y a pas d'ordalie, par exemple celles d'*Erichthonios* et d'*Adonis*. Il serait cependant bien invraisemblable qu'un objet capable d'utilisations aussi nombreuses n'eût évoqué en Grèce qu'une seule série d'images.

Usener pense au contraire que ce qui importe dans nos légendes, c'est la présence du coffre et non pas ce à quoi il a servi. C'est pourquoi il rapproche du cas de Persée celui d'*Eurypylos* qui, après la prise de Troie, se trouva en possession d'un coffre mystérieux qu'il ouvrit; il y trouva une effigie de Dionysos dont la vue lui fit perdre la raison. Le conseil d'un oracle lui permit d'arriver à Patrae et d'y fonder un culte de Dionysos, grâce à quoi il put à la fois recouvrer la raison et libérer la ville de Patrae d'une pénible obligation : elle devait faire chaque année un sacrifice humain jusqu'au moment où un dieu étranger s'installerait sur son sol. Usener appuie de cet exemple sa théorie d'après laquelle le coffre et les véhicules qu'il considère comme apparentés, à savoir le bateau et le poisson, servent à manifester une épiphanie divine¹.

Je ne crois pas du tout qu'on puisse considérer, comme le fait Usener, que le coffre, l'esquif et le dauphin sauveur soient interchangeable dans les mythes du dieu voyageur. Mais, certainement, on n'a pas épuisé la signification mythique de la *larnax* lorsqu'on l'a définie comme l'instrument d'un jugement de Dieu. Ici, Usener nous met sur une piste que je crois bonne. Dans la légende achéenne, un coffre contient l'image d'un dieu qui, en apparaissant à Eurypylos, le rend fou. Dans la légende attique, un autre est donné aux filles

¹ USENER, *Sintfluthsagen*, pp. 100 ss. — On peut, je pense, négliger les explications proposées par BETHE, *Theban. Heldensagen*, p. 72 (le coffre d'Œdipe serait une anticipation du supplice des parricides, que l'on jetait dans un sac à la mer) et par Robert (*Oidipus*, p. 255, *Griech. Heldensage*, p. 885) qui, en s'appuyant sur le χειμῶνος ὄντος d'Aristophane, *Gren.*, 1190, suggère que les souffrances de l'enfant représentent les tribulations du *Jahresgott* Œdipe pendant l'hiver. Il suffit de relire le passage des *Grenouilles* pour voir qu'Aristophane y accumule à plaisir, et indépendamment de toute donnée traditionnelle, tout ce qui peut rendre Œdipe pitoyable. Nos fables ne sont jamais inscrites dans un contexte saisonnier. Si l'on veut absolument en trouver un dans *Œdipe-Roi*, rappelons qu'Œdipe y naît vraisemblablement au printemps, car les deux bergers se rencontrent en montagne au moment de la transhumance, c'est-à-dire vers la mi-mai.

d'Erechthée avec défense de l'ouvrir; deux d'entre elles enfreignent l'interdiction, perdent la raison et se tuent à la vue de l'enfant serpent (ou de l'enfant gardé par un serpent) qu'elles découvrent¹. Adonis enfin est reçu par Aphrodite au moment où Myrrha transformée en arbre vient de lui donner naissance; il est mis dans une cassette et confié à Perséphone. Celle-ci, lorsqu'elle lève le couvercle, trouve l'enfant si beau qu'elle ne veut plus le rendre. Un accord doit intervenir entre elle et Aphrodite.

Ces légendes n'ont de sens que si la *larnax* est remise fermée avec interdiction de l'ouvrir. Cette interdiction, nécessaire pour expliquer la folie d'Eurypylos, n'est explicite que dans la légende d'Erichthonios. Or, nous savons très bien d'où vient celle-ci : c'est un conte étiologique destiné à faire comprendre pourquoi les petites Arrhéphores devaient, pendant une certaine nuit, porter de l'Acropole dans l'enclos sacré d'Aphrodite aux Jardins une ciste dont il leur était interdit de connaître le contenu (Paus., I, 27, 4). Jeanmaire voit dans le « mystère de la ciste » un schéma cérémoniel modelé sur un thème d'initiation². Il devait avoir une valeur religieuse plus nette. La caisse d'Eurypylos, comme celle qu'avaient reçue les filles d'Erechthée, expliquait probablement un rite relatif à un objet mystérieux dont l'ostentation, interdite en temps normal, était permise en certains moments particulièrement solennels. Pausanias raconte longuement (VII, 19) les voyages d'Eurypylos. Il ne dit malheureusement rien des cérémonies accomplies autour de la mystérieuse image de Dionysos. Il rapporte simplement que le *mnêma* d'Eurypylos se trouvait dans le temple d'Artémis Laphrya. Artémis est par excellence la déesse dont l'autorité s'exerce sur les adolescents. Des monnaies de Patrae, datant de l'époque impériale, portent encore l'image du coffre — une ciste ronde — placé, soit à côté du génie de la ville, soit dans les bras d'Eurypyle qui s'apprête à le poser sur un autel.

Ceci nous amène à reprendre la difficile, l'obscurc histoire de *Thoas*, qui fut sauvé par sa fille Hypsipyle au moment

¹ L'objet est appelé *κίστη* par Apollod., III, 14, 6, 4, *κιβωτός* par Pausanias, I, 18, 2, *τεύχος* par Euripide, *Ion*, 273.

² *Couroi et Courètes*, p. 264.

du massacre des hommes dans l'île de Lemnos. Georges Dumézil, qui a proposé récemment une interprétation du crime des Lemniennes¹, reconnaît que l'épisode de Thoas reste en marge de la légende principale, et il cherche à l'expliquer en partant de la version traitée dans les *Argonautiques* par Valerius Flaccus (II, 242-305). On y voit Hypsipyle cachant son père dans le temple de Bacchus; puis, au petit jour, elle le déguise en Bacchus, le fait monter sur un char aux rênes garnies de lierre; elle-même se couronne de lierre et prend le thyrsé. Conduisant le prétendu dieu du temple dans la ville sous prétexte d'aller le purifier dans la mer, elle le mène vers la forêt. Sur la côte, elle trouve un radeau qui conduira Thoas en Crimée pour qu'il y devienne, au mépris de toute chronologie fabuleuse, le roi barbare auquel échapperont Iphigénie et Oreste.

Georges Dumézil voit dans cette aventure la transposition d'un rite de printemps ou de solstice : la procession, puis l'immersion d'un homme déguisé en démon végétal. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur à ce récit encombré de souvenirs littéraires que de vouloir donner une valeur religieuse à chacun des détails qui le composent. Thoas-Bacchus fait penser à la fausse Athéna proménée par Pisistrate avec la complicité de Mégaclos². L'évasion sous prétexte de purification dans la mer vient d'*Hélène* et d'*Iphigénie en Tauride*. Le radeau et l'arrivée en Crimée sont de simples rationalisations du récit parallèle d'Apollonios de Rhodes. Au surplus, il est probable que Dumézil a raison lorsqu'il voit en Thoas, le Rapide, un esprit de la terre. « Thoas déguisé en Dionysos, fils de Dionysos, frère d'Oinopion et de Staphylos, c'est-à-dire du Vieux et de la Grappe, Thoas dont les petits-fils portent en signe de reconnaissance des raisins d'or, n'est sans doute que le héros

¹ *Le crime des Lemniennes*, Paris, 1924. Aphrodite, pour punir les femmes de Lemnos qui négligent son culte, les frappe de dysosmie; leurs maris s'éloignent d'elles et prennent des concubines thraces; dans leur colère, elles tuent leurs maris et restent seules jusqu'à l'arrivée des Argonautes qu'elles épousent. Légende étiologique d'une fête annuelle où les hommes et les femmes s'éloignent les uns des autres pour une retraite de solstice ou d'équinoxe, après quoi un vaisseau part pour Délos et en ramène le feu nouveau; la joie renaît.

² Cf. *infra*, p. 177, une tentative d'explication pour cette fable absurde.

lemnien d'un rite annuel de déguisement végétal, de procession et d'immersion » (p. 46). Mais cela n'explique pas du tout pourquoi sa légende s'est incorporé le thème du coffre.

Il y figure sous la même forme bizarre que dans le mythe de Deucalion. Prométhée met Deucalion, Hypsipyle met Thoas dans le coffre *pour le sauver*. Ainsi dit Apollonios de Rhodes :

λάρνακι δ' ἐν κοίλῃ μιν ἄλως ἴκε φέρεσθαι
αἴ κε φύγη ... (I, 621-2).

De même qu'Ovide a escamoté ce détail qu'il jugeait absurde, de même Valerius Flaccus a transformé le coffre en un radeau plus acceptable pour la raison. Que signifiait-il dans la légende archaïque? Le coffre de Thoas, pas plus que ceux d'Eurypylos, d'Erichthonios et d'Adonis, ne peut se ramener à une histoire d'ordalie. Mais ce conte étrange suggère plusieurs remarques qui nous permettent d'aller plus loin.

Thoas est le fils de Dionysos qui subit enfant l'épreuve du coffre, frère de Staphylos qui infligea la même épreuve à sa fille Rhoiô enceinte d'Anios. Les trois légendes de Dionysos, Thoas et Rhoiô se sont développées indépendamment l'une de l'autre et un transfert de thème, une prolifération par similitude, sont peu probables, car elles n'ont jamais composé un complexe littéraire.

Eurypyle ramène de Troie un coffre fermé contenant une image de Dionysos, dont la vue rend fou celui qui la découvre imprudemment. *Hypsipyle* sauve un coffre qui renferme un fils de Dionysos; on ajouterait volontiers : déguisé en Dionysos, si l'on était sûr que le récit de Valerius Flaccus remonte à une tradition ancienne. L'un s'appelle *Large-Porte*, l'autre *Haute-Porte*. On est tenté ici de reprendre sous une autre forme l'hypothèse des épiphanies divines d'Usener¹. Celui-ci voyait dans nos mythes la transposition d'un *sentiment* inspiré par le spectacle de la nature; j'y verrais volontiers la transposition d'une *cérémonie*, l'ouverture d'un tabernacle habituellement clos et la révélation solennelle d'objets mystérieux dont la vue

¹ USENER, *Sintfluthsagen*, p. 103, voit dans *Eurypyle* le dieu de la *Porte-Large* par laquelle les morts passent une fois pour toutes. Il est curieux qu'il n'ait pas songé à l'étymologie d'*Hypsipyle*, ni même à rapprocher les deux noms. Sans compter qu'un autre *Eurypyle* est le fils de ce Téléphe qui fut soumis à l'épreuve du coffre.

est interdite en temps normal. Quelque chose de semblable devait encore se trouver dans la source de Valerius Flaccus, car, parmi les objets dont Hypsipyle entoure le faux Bacchus, il mentionne des *cistes pleines d'une terreur silencieuse* (II, 267).

Mais il faut voir la suite de l'histoire de Thoas, telle qu'elle figure chez Apollonios de Rhodes. Il est sauvé par des pêcheurs près de l'île d'Oinoé, la Vineuse. Il s'unit à la nymphe du lieu, de laquelle naît un fils Sikinos qui changera le nom de l'île et lui donnera le sien. Nous sommes ramenés à l'un des thèmes de la légende de Tennès, éponyme de Ténédos. Thoas et Tennès sont, avec Deucalion auquel je reviendrai ci-dessous, les seuls hommes adultes enfermés dans un coffre. Pour tous, l'épreuve et l'heureuse arrivée marquent *le début d'une vie nouvelle*. Dans le cas de Thoas, cela est d'autant plus curieux que lorsqu'il arrive à Oinoé il est déjà père d'une fille adulte, c'est-à-dire, d'après le cliché de l'épopée grecque, un vieillard¹. Il va de soi que Thoas père d'Hypsipyle et Thoas amant d'Oinoé ont pu être primitivement deux individus différents et que le raccord entre eux, qui n'est pas attesté avant Apollonios de Rhodes, n'est peut-être pas ancien². Cependant, il a été inventé par des gens qui étaient encore sensibles au caractère dionysiaque du personnage. Ce qui nous intéresse ici, c'est que pour rattacher l'un à l'autre les deux épisodes on ait imaginé d'utiliser précisément l'inclusion dans le coffre, dont l'origine première paraît être un cérémonial d'ostentation. Cela prouve donc — et l'histoire de Cypsélos vient l'attester très exactement pour la période qui va du VII^e au V^e siècle — qu'à une époque tardive l'épisode avait encore la signification qui se dégage à seconde lecture de toutes les légendes apparentées : *l'inclusion dans le coffre implique une nouvelle naissance, une vie recommencée et souvent sous un nouveau nom, une transplantation et, dans une patrie nouvelle, un accroisse-*

¹ Cf. Apoll. de Rh., I, 620 ss. et le scol. du vers 623.

² Il l'est plus, à coup sûr, que le raccord imaginé par Valerius Flaccus entre le Thoas lemnien et son homonyme taurique, personnage purement littéraire. Le coffre flottant atterrit tantôt à Oinoé, tantôt à Chios chez Oinopion, tantôt en Crimée. On s'étonne de voir ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 854, considérer cette dernière version comme la plus ancienne.

ment de pouvoir. Le héros révèle sa qualité divine. Il prend une position hostile et victorieuse à l'égard de la famille qui l'a d'abord mal traité.

Le thème de la transplantation n'a attiré l'attention d'aucun critique. Lorsqu'un héros apparaît en plusieurs endroits, on justifie son ubiquité en disant que les poètes ont voulu concilier les prétentions de villes rivales qui revendiquaient chacune au moins un épisode de la vie du grand homme. Je ne pense pas que cette explication soit suffisante. Héraclès s'illustre au cours de voyages; sa légende s'est faite d'épisodes ajoutés les uns aux autres. Mais les enfants exposés sont habitués au pouvoir par le dépaysement que l'épreuve entraîne et par les aventures qui leur arrivent au cours de ce dépaysement. Ou bien ils conquièrent un pays qui n'est point leur patrie, ou bien ils reviennent en conquérants dans la terre qui les avait exclus¹.

*
**

Un enfant enfermé dans un coffre ou exposé en montagne est donc l'objet d'une cérémonie qui, dans l'esprit des anciens, était chargée d'une efficacité immédiate : l'éprouvé sortait de là fortifié. Lorsque les deux rites cessèrent d'être pratiqués et compris — le premier probablement bien avant le second qui existe encore dans la *Cryptie* spartiate —, on y vit un sévère exercé par un persécuteur contre un innocent, lequel triomphe pour finir. Laissons de côté ce qui fait de l'une et l'autre pratique un jugement de Dieu, car cet aspect de la question a été suffisamment étudié, et examinons-les comme des rites efficaces.

L'exposition en montagne est probablement la transcription mythique des retraites de l'initiation. Que recouvre l'immersion dans le coffre, dont la signification profonde paraît plus complexe et plus riche? Les deux thèmes, interchangeables dans les légendes tardives, paraissent avoir eu des origines très différentes.

On pense d'abord aux *plongeurs rituels* dont Hubaux et

¹ Même l'historique Cypsélos est conduit par Eétion à Olympie, puis à Cléones (probablement Cléones d'Argolide), avant de revenir à Corinthe. Le séjour à Olympie peut avoir été inventé pour expliquer l'existence d'un ex-voto olympique qui fut appelé le « coffre de Cypsélos ».

Jeanmaire, séparément, ont démontré le caractère cathartique. Celui qui se jette à la mer en sort purifié, transformé, prêt à recommencer sa vie, parfois sous un nouveau nom¹. Il a oublié ce qui, dans une existence antérieure, lui était néfaste. Sappho plonge à Leucade pour se libérer d'un amour sans issue. Les prêtres d'Eleusis changeaient de nom au moment de leur entrée en charge, à la suite, semble-t-il, d'un plongeon sacré, analogue à celui des mystes eux-mêmes le 16 de Boédromion². Le plongeon est un des rites par lequel les Baptes étaient initiés aux mystères de Cotyto³. Le plongeon signifie quelque chose de plus que la simple immersion parce qu'il implique une *rupture*, un bref hiatus dans la succession des états de conscience. Le pécheur Aridée qui meurt pour ressusciter sous le nom de Thespésion et mener dorénavant une vie exemplaire, au moment où il perd connaissance, « sent s'opérer en lui un changement comparable à celui qu'éprouve tout d'abord un pilote précipité de son navire au fond de l'eau »⁴. Leucade est par excellence la *Pierre Blanche*, la plus célèbre de toutes celles où les Grecs voyaient la porte du royaume des morts. C'est l'endroit choisi où l'on peut pénétrer dans l'au-delà pour en ressortir aussitôt, comme par une seconde naissance.

Mais il y avait dans le rite du plongeon autre chose qu'une purification pour l'individu. Jusqu'à une époque tardive, on pratiquait à Leucade et des plongeurs capables d'affranchir une personne du poids de son passé et aussi des oblations de *pharmakoi*. J'ai parlé plus haut de ces « inculpés » (τινα τῶν ἐν ἀτιμίας ὄντων) précipités en sacrifice expiatoire (ἀποτροπῆς χάρις) et j'ai essayé d'expliquer pourquoi les Leucadiens se donnaient tant de mal afin de les sauver⁵. Au moment où il

¹ J. HUBAUX, *Le plongeon rituel*, Liège, 1923; H. JEANMAIRE, *Courai et Courètes*, pp. 326 ss. On y trouvera rassemblés la plus grande partie des récits où figure le thème du plongeon.

² Peut-être immergeait-on une tablette portant l'ancien nom. Des inscriptions parlent du nom qui sera dorénavant caché « dans les profondeurs de la mer ». P. FOUCART, *Rech. sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* (Paris, 1895, p. 29), n'a vu que le côté purificateur de la cérémonie.

³ LOBECK, *Aglaophamus*, pp. 1007 ss.

⁴ PLUT., *De sera num. vind.*, 22. Voyez l'excellente analyse de HUBAUX, *Plongeon rituel*, pp. 40 ss.

⁵ Strabon, X, 9, 452; cf. *supra*, p. 33.

reparaît à la surface de l'eau, l'émissaire qui représente toute la ville est lavé de ses fautes, et, en même temps que lui, tous ceux qui l'ont jeté à l'eau. Bien plus, la sacralisation le charge de la force bénéfique que nous avons reconnue chez les éprouvés sauvés. S'il survit, c'est que les dieux acceptent qu'il recommence, avec tout le groupe qu'il représente, une vie nouvelle, meilleure que celle qu'il a menée jusqu'alors. Ainsi s'explique, je pense, le fait que Leucade voyait se pratiquer à la fois des plongeurs d'oubli et des plongeurs expiatoires. Le plongeur est en effet un complexe rituel où se rencontrent trois intentions différentes : *entrer dans une vie nouvelle; offrir une victime aux dieux; se soumettre à leur jugement*¹. Glotz a surtout insisté sur le troisième mobile, le recours à l'ordalie; Hubaux sur le premier; Jeanmaire, en une page un peu trop sommaire, a montré la liaison des trois. Nous pouvons, je crois, passer rapidement sur des pages de Ch. Picard, qui explique le plongeur par le « folklore de la mer »².

L'immersion dans le coffre serait donc une traduction mythique du rite du plongeur, de même que l'exposition en montagne serait une transcription mythique des retraites de l'initiation³. Mais pourquoi est-ce un nouveau-né qu'on en-

¹ On les retrouve nettement dans les légendes où l'on voit une jeune fille jetée à la mer ou revendiquée par un monstre marin. Alcyone et Andromède, émissaires miraculeusement sauvées, entrent dans une vie nouvelle. D'autres ont moins de chance, mais Dictynne, Britomartis, Leucothéa, Enalos et sa bien-aimée ont des compensations après la mort. Ils habitent parmi les Néréides ou bien sont honorés des marins.

² « L'investiture des jeunes princes leur vient de la mer », dit Ch. PICARD dans *Néréides et Sirènes, observations sur le folklore hellénique de la mer* (Ann. Ec. des Hautes-Et. de Gand, II, 1938, pp. 127-153). Cette conclusion, qui est exacte, résulte d'un ensemble de faits dont l'étude de Picard méconnaît totalement la complexité. D'une part, tous les plongeurs ne sont pas des plongeurs de probation. Celui de Thésée est une ordalie de légitimation familiale, où le héros démontre qu'il descend de Posidon (cf. *supra*, p. 8). D'autre part, l'investiture vient aux jeunes princes aussi bien de la montagne que de la mer. Dire que les Néréides sont *courotrophes*, nourricières et éducatrices du jeune mâle princier, le *couros*, n'est exact qu'à la condition qu'on reconnaisse la même qualité aux nymphes. « Il a été de règle dans la société divine et héroïque de la Grèce primitive qu'un *couros* fût élevé, non par sa mère terrestre, mais au sein de la mer ou sur le rivage » (p. 133). Il faudrait ajouter : « ou en montagne ». Dans toutes les légendes qui ont été groupées ici, on ne découvre rien qui relève spécifiquement du *folklore de la mer*, mais bien un ensemble très complexe, très altéré, de rites transposés en légendes.

³ Les deux thèmes coexistent souvent dans des romans tardifs. Oppien a fait dans la *Chasse* (IV, 237) un récit de l'enfance de Dionysos,

ferme dans la *larnax*? Les rites pratiqués sur des adolescents et des adultes paraissent s'être transformés assez aisément en mythes référés à la naissance. Ici, une raison spéciale intervient pour justifier la transformation. Le plongeon signifie : « Tu vas naître de nouveau »; il doit faire tomber dans l'oubli toute l'existence antérieure; la renaissance a été tout naturellement symbolisée par un nouveau-né. Mais, à partir du moment où le héros du rite n'est plus un adolescent ni un homme fait, on ne peut plus l'imaginer plongeant par ses propres moyens; on devra le jeter à l'eau dans un objet qui puisse disparaître puis revenir à la surface et flotter.

Nous voici amenés au coffre qui ressemble à un *cercueil*. C'est à cause de cette ressemblance, n'en doutons pas, qu'il sert à l'ordalie. On soumet aux dieux, dans l'attirail de la mort, ceux qu'on expose à leur jugement et l'acquittement équivaut à une résurrection glorieuse. Les Grecs eux-mêmes, en établissant le rapprochement $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha\nu = \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\eta\zeta\iota$, entendaient marquer que l'initiation aux mystères signifiait vie nouvelle¹. De plus, chez beaucoup de peuples, la mort simulée joue un rôle dans les initiations d'adolescents. Malheureusement, nous en connaissons mal la réalité concrète en pays hellénique. Alors que, chez les peuples sauvages, elles ont subsisté avec leur signification primitive, ce qui permet de les mettre aisément et irréfutablement en équation avec les mythes nés d'elles, en Grèce elles n'existent plus guère en dehors des institutions spartiates, où elles ont pris un sens de plus en

où il a réuni à plaisir tous les thèmes auxquels est sous-jacente l'idée d'entrée dans une vie nouvelle : le dieu enfant est élevé dans la montagne par Ino, Agavé et Autooné; pour le soustraire à Héra, elles le mettent dans un coffre autour duquel elles mènent des danses en couvrant les cris du petit par le bruit des tambourins et des cymbales. Puis elles quittent le pays et mettent dans une barque le coffre sacré qui se couvre miraculeusement de guirlandes. Les marins sont alors pris d'une terreur telle qu'ils veulent se noyer. Bacchus est enfin conduit à Aristée qui l'éduque, si bien que l'éducation en montagne figure deux fois dans ce récit, référé d'abord à l'enfance, puis à l'adolescence. Il est curieux de constater que, sous ces amplifications littéraires, le sentiment religieux qui colorait primitivement ces thèmes est resté assez intact, simplement parce que le poète, faute d'imagination, juxtapose des détails qui constituent des variantes du thème primitif.

¹ L'entrée dans les ordres cloîtrés ne comporte-t-elle pas un cérémonial funéraire préalable à la seconde naissance de celui qui « meurt au monde »? Cf. *Cérémonial pour la profession monastique selon la règle* du B. P. S. Benoît, Tournai, 1910, p. 22.

plus rationalisé, si bien qu'à l'époque historique nous ne les atteignons guère qu'à travers des transcriptions légendaires. Or, je m'efforce, dans ce livre, de ne pas tirer argument de faits étrangers¹. Et, si l'on connaît le conte de Glaucos ressuscité après avoir chu dans une jarre de miel², je n'en vois aucun où la renaissance succède à l'ensevelissement dans un coffre.

Mais il ne faut pas négliger ici la signification que prend le *coffret interdit* dans des épreuves analogues à celles qu'on imposait aux petites Arrhéphores. N'oublions pas en effet que tout objet qui apparaît dans un mythe a chance d'être plusieurs fois déterminé³. Il appartient à plusieurs séries d'images qui parfois n'ont qu'un seul point d'intersection, alors que dans d'autres cas elles se recouvrent partiellement. Dans tel ou tel ensemble rituel et archaïque, il a ému telle ou telle zone affective. Puis, secondairement, il s'est intégré à tel ou tel récit, ayant dans chacun d'eux sa signification propre, colorée différemment par le contexte narratif à quoi il appartient désormais, si bien que c'est tantôt l'*affectus* de telle cérémonie, tantôt celui d'une autre qui apparaît au premier plan, restituant d'une manière imprévue une émotion très ancienne qui, sous sa forme purement religieuse — c'est-à-dire liturgique et libre encore de toute affabulation romanesque —, était oubliée depuis longtemps. C'est dans des coffres que l'on met les choses mystérieuses que les dieux envoient et à quoi les hommes ne touchent jamais sans se mettre en danger : le tison de Méléagre, l'agneau d'or d'Atrée, l'œuf de Lédà⁴. D'autres contiennent des dieux ou des images divines dont la vision remplit de terreur les imprudents qui osent ouvrir la cassette sacrée. Phyllis donne un *coffret interdit* à son mari Démophon au moment où il la quitte. Si Démophon ouvre la boîte,

¹ JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 219 ss., en cite d'assez nombreux. HUBAUX, *Plongeon rituel*, p. 46, analyse finement le rite de la mort simulée comme technique d'initiation dans la secte congolaise des Ndembo.

² Le *pithos* sert à enterrer aussi bien que le coffre. On ensevelissait les pythagoriciens dans des cercueils de terre cuite jonchés de feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir (PLINE, *H. N.*, 35, 160).

³ Pour la surdétermination mythique des objets et leurs interférences réciproques, cf. R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, pp. 32 et 33.

⁴ APOLLOD., *Bibl.*, I, 8, 2, 1 et *Epit.*, II, 10; III, 10, 7.

laquelle contient un objet consacré à Rhéa, il ne reverra jamais sa femme. Eloigné de Phyllis, il enfreint la défense; un fantôme sort du coffret et les deux époux meurent séparés. On distingue ici aisément un mince fond ancien sous les enjolivements tardifs qui le surchargent¹.

Ailleurs, le coffre fait disparaître mystérieusement ce qu'on y a inclus. Lorsqu'on ouvre la *larnax* où fut ensevelie Alcène, on n'y trouve plus qu'une pierre². Même thème, plus travaillé, dans l'histoire de Cléomède, du dème d'Astypalaea, qui, en 488, tua son adversaire au pugilat dans les jeux olympiques, ce qui lui valut d'être disqualifié. Il devint fou, et, après d'autres mésaventures encore, les Athéniens voulurent le lapider. Il courut au temple d'Athéna et s'y réfugia dans un coffre dont ses poursuivants essayèrent en vain d'ouvrir le couvercle; pour finir ils le brisèrent, mais Cléomède avait disparu. La Pythie conseilla de l'honorer comme un héros et même comme le dernier des héros (Paus. VI, 9). Cette histoire est peut-être moins tardive qu'elle ne semble : des fables anciennes cristallisent souvent autour de noms historiques. Ce qui est sûr, c'est qu'on y retrouve l'un des sentiments qui traversent le conte de l'enfant prédestiné : celui qui entre dans le coffre en sort grandi. Ainsi fit le Comatas de Théocrite (VII, 78 sq.). Et, inversement, le conte de l'enfant prédestiné est influencé par le caractère mystérieux, effrayant, du coffret interdit : Persée, Télèphe sortent de la *larnax* moins terribles, mais aussi redoutables qu'Erichthonios, que Dionysos eux-mêmes. Prise avec ce correctif, la théorie d'Usener relativement aux épiphanies divines a peut-être un fond de vérité : le coffre est une sorte de tabernacle où l'on devient demi-dieu. Son image suggère des sentiments très vifs et très clairs : danger, faible chance de salut, mais d'un salut triomphant, présence d'une divinité. L'inclusion dans le coffre représente ce que nous appellerions dans notre langage abstrait un *commencement absolu*.

D'autre part, toutes nos légendes montrent une hostilité violente entre le héros et sa famille, et nous savons par ailleurs

¹ C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 1485.

² Anton. Liberalis, *Metam.*, XXXIII.

qu'il y avait un antagonisme profond entre l'organisation familiale et l'organisation des jeunes gens, à tel point que l'adolescent qui entrait dans la classe des adultes était supposé mourir et renaître sous un nouveau nom¹. Aussi les sociologues seront-ils tentés de ramener nos légendes à de simples rites initiatiques. Je pense qu'elles ont une signification plus profonde, plus générale, plus religieuse aussi. On y voit des enfants rejetés par leur famille, exclus de leur pays, sortant vivants du ventre de la mort pour une destinée glorieuse et terrible. Si vraiment ces mythes admirables venaient uniquement de quelques cérémonies d'adolescence, il faudrait réparer du « miracle grec ». Mais ils sont éclairés aussi par la lumière mystérieuse qui entoure le « coffret interdit ». Et, enfin, ils ont pour héros des frères de ces *Grabkinder* du moyen âge germanique dont Grimm dit : « Dans le nord, quand un pauvre *Freiglassner* laissait des enfants, ils étaient mis ensemble dans un fossé, sans nourriture, de telle sorte qu'ils dussent périr. Celui qui survivait aux autres, le seigneur le retirait du trou et l'élevait. » De même, selon la coutume lombarde, on sauve, parmi des enfants exposés, celui qui se saisit de l'épieu du roi, prouvant ainsi sa vitalité supérieure². Et Macbeth, grandi comme OEdipe pour la grandeur et pour le crime, est né d'une mère morte. Celui qui sort vivant de l'ordalie est paré d'un double prestige, celui de la mort qui l'a effleuré, celui du choix divin qui l'a restitué à la vie.

*
**

Nous voici ramenés à l'histoire de Deucalion où il est bon pour commencer de distinguer deux composantes : le Déluge et la légende de l'Unique Survivant.

L'origine des traditions relatives au *Déluge* est inconnue. Elles existent chez quantité de peuples, mais non chez tous : la plus grande partie de l'Afrique les ignore. On trouvera la carte de leur diffusion dans l'étude de Frazer. Quant aux théories relatives à leur origine, il faudrait plusieurs pages pour les énumérer. Bornons-nous à les classer.

¹ H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, p. 153.

² GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, p. 461.

1° Les *réalistes* allèguent un grand cataclysme à la fin de la période glaciaire, vers 8000 avant notre ère (mais c'est supposer aux hommes de l'âge de la pierre une bien longue et fidèle mémoire), ou bien ils voient dans le déluge l'image grandie par la distance d'inondations authentiques et limitées (mais Frazer, qui propose cette explication, doit reconnaître lui-même que plusieurs des traditions diluviennes ne peuvent avoir aucun substrat géographique).

2° Les *symbolistes* déchiffrent sous les traditions l'apparition de dieux solaires ou le voyage des morts vers le monde divin (mais n'est-ce pas prêter à l'imagination primitive un génie poétique dont jamais, nulle part, on ne lui a vu donner d'autre preuve?).

3° Les explications *liturgiques*, système aujourd'hui en vogue, voient dans le Grand Cataclysme la transcription d'un rite. Mais aussitôt une difficulté se présente. Ou bien on propose un rite connu, limité, et alors, comment expliquer la quasi-universalité du mythe? Boyancé par exemple voit dans le déluge un *aition* des Hydrophories athéniennes. Mais comment un détail d'une fête grecque (de laquelle au surplus nous ignorons presque tout) pourrait-il justifier un mythe aussi répandu? Notre esprit exige qu'il y ait une certaine proportion entre l'importance du rite déclencheur et celle du mythe déclenché; entre ce rite épisodique et ce mythe capital, il n'y en aurait aucune. Ou bien, on cherche dans le domaine des pratiques magiques à efficacité immédiate. Mais aucune de celles que nous connaissons ne semble avoir pu acheminer les esprits à l'image d'un monde submergé. Lord Raglan, qui admet par hypothèse l'explication rituelle, suppose de la façon la plus gratuite des cérémonies au cours de quoi on aurait jeté à l'eau des images représentant la défunte année¹.

Je crois prématurée toute tentative d'explication fondée sur des traditions mal étudiées, parmi lesquelles il est presque

¹ J. FRAZER, *Folk-lore in the Old Testament*, 1919, t. I, pp. 104-361. Bibliographie du sujet, p. 105, n. 1. Parmi les *réalistes*, Morgan et Contenau, cf. G. CONTENAU, *Le Déluge babylonien*, Paris, 1941, p. 128. Parmi les *symbolistes*, USENER et G. GERLAND, *Der Mythos von der Sintflut*, Bonn, 1912. Explication *liturgique* apud P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, p. 71; et LORD RAGLAN, *Le Tabou de l'inceste*, Paris, 1935, pp. 160 ss.

impossible de dégager avec quelque précision des éléments similaires, de dessiner des parallèles. Il faudrait d'abord une série de monographies qui établirait la tonalité psychologique et religieuse de chaque récit. Rien de cela n'a été commencé. Même les traditions grecques n'ont été étudiées que superficiellement. Revenons sur quelques points intéressants dans la légende de l'Unique Survivant.

Deucalion traverse le déluge dans une *larnax*. C'est là un instrument de probation et, j'espère l'avoir montré, d'habilitation au pouvoir; ce n'est pas un instrument de sauvetage.

Le déluge serait-il le souvenir d'une ordalie? Dans ce cas, ce ne serait ni sur le conseil de Prométhée, ni de sa propre inspiration que Deucalion se serait mis dans le coffre : il y aurait été enfermé par les autres hommes qui l'auraient sacrifié pour apaiser la colère divine. L'ordalie aurait tourné au profit de l'*émisnaire* qui, seul, aurait été épargné. En effet, une ordalie légendaire est une procédure qui comporte un risque pour qui l'applique indûment. Ici, l'épreuve se serait retournée contre les autres hommes. Et la légende de Deucalion serait, à l'échelle universelle, l'équivalent de celle des enfants divins persécutés par un méchant grand-père. Mais rien, dans les traditions grecques, ne nous permet de récrire ainsi l'histoire du Survivant. Et, au surplus, pour en découvrir les composantes psychologiques, il faut descendre jusqu'à une couche plus profonde que celle où l'on recoupe l'ordalie judiciaire.

Or, le récit hébreu nous apporte, jusque dans les difficultés qu'il présente, de curieux parallèles. Incursion imprudente, je ne me le dissimule pas, dans un domaine qui n'est nullement le mien. Mais je ne relèverai ici que quelques détails indiscutés relativement à la *forme* de l'arche et à ce qui peut suggérer l'idée d'une parenté archaïque entre elle et un coffre de probation.

Noé monte dans l'*arche* sur l'ordre de Iahweh. L'arche est décrite avec la plus grande précision : c'est un bateau contenant une maison à trois étages. Toutefois, le terme qui la nomme n'est pas celui qui désigne habituellement un esquif; c'est le mot *têbâ* qui figure dans deux passages seulement, à propos de l'embarcation de Noé et à propos de la caisse de joncs enduite de bitume où la mère de Moïse dépose son enfant.

Celle-ci est indiscutablement un instrument d'exposition et d'ordalie. La *têbâ* de Noé aurait-elle été à l'origine analogue à la *larnax* de Deucalion ¹? Et, chose curieuse, là où la légende hébraïque et la légende grecque en vinrent à se mêler, ce n'est pas le raisonnable bateau de Noé qui l'emporta dans les imaginations, c'est l'absurde coffre de Deucalion. Apamée de Phrygie, l'ancienne Célènes, porta, depuis Auguste, le surnom de *Kibôtos*. Une monnaie du III^e siècle, frappée sous Macrin et Philippe, montre, voguant sur l'eau, le coffre carré qui est l'arme parlante de la ville. Dedans sont un homme et une femme qu'on revoit à gauche, debout, signe qu'ils ont débarqué. Sont-ce Deucalion et Pyrrha? Non, le coffre porte le nom de Noé et une colombe sur le sommet du couvercle levé. Etrange syncrétisme. Alors que les *réécits* ont transformé le coffre de Deucalion en une barque, les *graveurs* d'Apamée ont prêté à Noé le coffre de la vieille légende grecque. Et E. Mâle, soulignant le caractère purement grec des « accessoires » dans l'art des catacombes, écrit : « Le monstre de Jonas ressemble au monstre d'Andromède; l'arche de Noé est pareille au singulier coffre carré des monnaies d'Apamée... ¹ » D'autre part, G. Contenau, dans son livre sur *Le déluge babylonien*, donne le tableau suivant (dimensions en mètres) :

	Longueur	Largeur	Hauteur
Arche de Noé	156	26	15,50
Vaisseau d'Um-Napishti	156	62,50	62,50
<i>Lusitania</i>	228	45	29

Et il dit de la *têbâ* hébraïque : « C'était un énorme coffre à fond plat, tenant bien l'eau et capable de porter un bon chargement. » On regrette de ne pouvoir faire l'expérience, car il est fort douteux qu'un vaisseau plat et très élevé puisse garder son équilibre aussi facilement que le croit le D^r Contenau. Encore le rédacteur de la *Genèse* semble-t-il avoir rationalisé

¹ En revanche, la ciste qui contenait les objets religieux du peuple d'Israël porte un autre nom. Je dois cette note à M. Herman Janssens. J'ajoute que la *Septante* traduit *têbâ* par $\alpha\iota\beta\omega\tau\acute{o}\varsigma$ dans le 6^e ch. de la *Genèse* et le décalque par $\theta\iota\beta\eta$ dans le second de l'*Exode*. Les versions latines donnent respectivement *arca* et *thibis*. Flavius Josèphe dit $\lambda\acute{\alpha}\rho\upsilon\alpha\zeta$.

¹ *L'art religieux du XII^e siècle*, p. 49.

les traditions sur lesquelles il travaille, car le vaisseau d'Umnapishti, avec sa hauteur égale à sa largeur, est moins fait encore pour la navigation. *Le rapport entre ses trois dimensions* ($2,5 \times 1 \times 1$) *est à peu près celui qu'on trouve dans les sarcophages*. Ces proportions, qui n'ont évidemment rien à voir avec celles des bateaux authentiques, doivent venir des monuments figurés où l'on voyait un coffre rectangulaire qui, devenu inexplicable, fut transformé vaille que vaille en bateau. « Le texte accadien, dit le D^r Contenau, parle d'un bateau ou d'une sorte de boîte¹; le sumérien parle d'un bateau de course » (p. 83). N'est-il pas curieux de retrouver ici la méthode d'Ovide, qui transforme en *parva ratis* la *larnax* de Deucalion, le procédé de Valerius Flaccus qui en fait autant pour le coffre de Thoas? Toutes ces variantes paraissent bien s'échelonner d'un point de départ qui est le récit d'une épreuve à un point d'arrivée qui est le récit d'un sauvetage. Partout on aura pareillement essayé de rendre vraisemblable et admissible pour la raison un récit déplacé de son primitif centre de gravité et, à cause de cela, devenu incohérent. Il n'en reste pas moins vrai que, si l'on veut étudier sérieusement le mythe du déluge, on fera bien de prendre comme point de départ l'étrange détail du coffre quadrangulaire. Plus modestement, revenons à Deucalion.

J'ai ci-dessus (p. 11) distingué dans son histoire deux épisodes que toutes nos traditions juxtaposent mais qui ont dû être indépendants à l'origine : la génération née des pierres, avec le calembour *λαεε-λαοί*, et la présence de Pyrrha, mère de Protogénie. *Pyrrha la Rousse*, Glotz l'a très bien vu, est une femme soumise à l'épreuve du feu, comme Deucalion est un homme soumis à l'épreuve de l'eau. Elle est donc une proche parente de ces héros qu'une déesse tente de rendre immortels en les faisant passer par la flamme, Méléagre, Démophon². On

¹ C'est moi qui souligne.

² Glotz a certainement raison d'expliquer de même le nom que Lycomède donne au fils d'Achille. Il l'appelle Pyrrhos, disent les anciens, à cause de sa chevelure rousse ou encore parce qu'Achille déguisé en jeune fille vint à Scyros sous le nom de Pyrrha. Resterait à expliquer celui-ci, et, quant aux détails de la chevelure rousse et du visage vermeil, ils viennent du nom et non lui d'eux. La tradition prête à Thétis deux épreuves de caractère différent : ou bien elle veut voir si ses enfants sont immortels, ou bien elle veut leur conférer l'immortalité. Dans

comprend dès lors que sa légende ait été attirée dans le cycle de Deucalion.

Il faut maintenant revenir sur un détail connu seulement par Ovide et que tous les critiques (même Glotz et Hubaux, si attentifs à ce qui concerne les réalités profondes incluses dans les légendes les plus absurdes) considèrent comme une invention romanesque, tardive et ridicule : Deucalion a plongé comme Sapho près des Roches-Blanches de Leucade, pour se guérir d'un amour auquel Pyrrha ne daignait point répondre¹. Si vraiment c'est Ovide qui a inventé cela, c'est la seule invention des *Héroïdes*, où il suit pas à pas les sources les plus classiques, sans jamais y rien ajouter de son fonds, du moins en ce qui concerne les événements. Son imagination — la plus pauvre qui soit — se donne carrière en un seul domaine : lorsqu'il s'agit de trouver des motifs aux actes que lui fournit la tradition. Ces motifs, il les invente en romancier duquel on ne peut dire qu'il ait bon goût. Aussi pouvons-nous assurer que, lorsqu'il dit que Deucalion souffrit comme Sapho du mal d'amour, c'est bien lui, Ovide, qui parle. Mais je ne puis croire qu'il ait inventé le fait, c'est-à-dire le plongeon. S'il l'avait fait, je pense qu'il aurait montré Pyrrha désespérée par son

l'Aigimios hésiodique (RZACH, fr. 185), elle les met dans un bassin plein d'eau pour voir s'ils sont capables de nager. Mais ils tombent au fond et meurent : ordalie de légitimité par l'eau, identique à celle qui est appliquée ailleurs aux fils des fleuves ou de Posidon (cf. *supra*, p. 41). D'après une autre tradition, elle les passe dans le feu pour les rendre immortels. Les éprouvés meurent comme les enfants de Médée, et Thétis est surprise par Pélée qui sauve le plus jeune, Achille. Ou bien encore Thétis enfante Achille seul, qu'elle met la nuit dans le feu comme Déméter fait pour Démophon, jusqu'au jour où Pélée la surprend et interrompt l'immortalisation commencée. Elle quitte alors Pélée, retourne chez les Néréides et envoie l'enfant à Chiron pour qu'il l'élève. Chiron donne le nom d'Achille à l'enfant qui jusque-là avait été appelé *Liguron*, le *Sifflant*; mais on l'appela aussi *Pyrisoos*, le *Sauvé du feu*. L'histoire de Thétis plongeant Achille dans les eaux du Styx est une contamination née à l'époque impériale entre la version ci-dessus et la légende d'Ajx invulnérable. On trouvera tous les textes *apud* C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 65. Le fond de ces légendes a tôt cessé d'être compris. De même que l'auteur de *Rhésus* dit que la muse jeta son fils dans le Strymon *pour cacher sa honte*, de même le scolaste de Lycophron (175) dit que Thétis met les siens dans le feu pour se venger de Pélée, *ὡς πάσγουσα ἀνέζη ἐκπυγή*.

¹ Weizsäcker, qui écrivit l'article *Deucalion* dans Roscher (1890), ne fait même pas mention de cet épisode. Tümpel, qui, en 1903, reprit la question dans l'encyclopédie de Pauly-Wissowa, le signale sans lui accorder l'honneur d'une discussion.

mari plutôt que Deucalion malheureux de l'indifférence de sa femme; et, certes, il ne se serait pas borné à cette brève allusion, si sommaire qu'elle doit référer à un fait connu de tous. La haute qualité de ses sources dans les autres pièces du recueil me donne à penser que cet épisode inconnu par ailleurs vient d'une bonne tradition.

Il ne me semble pas non plus que l'anagramme *Leucadion-Deucalion* suffise pour expliquer la présence inattendue de l'unique survivant aux Roches-Blanches. Hubaux reprend cette hypothèse de Birt tout en reconnaissant qu'elle laisse l'énigme entière¹. Pour mettre Deucalion en rapport avec Leucade, Ovide a dû trouver une tradition fondée sur autre chose que sur un jeu de mots de grammairien, une légende que nous ne connaissons plus autrement. Dépouillée de l'absurde affabulation romanesque dont il l'a fâcheusement enjolivée, rapprochée des autres mythes du déluge, elle se présente comme une variante curieuse, analogue, pour Deucalion, à celles qui apparaissent dans l'histoire de Télèphe, d'Œdipe, de Dionysos. Pour Télèphe et pour Œdipe, l'épreuve est tantôt l'*exposition en montagne*, tantôt l'*exposition sur l'eau*; pour Dionysos, tantôt l'*exposition en montagne*, tantôt l'*exposition sur l'eau*, tantôt le *plongeon*. Pour Deucalion, voici que le plongeon alterne également avec l'exposition sur l'eau. Il serait bien étonnant qu'un romancier tardif eût introduit artificiellement dans sa légende, à côté du thème qui en était le centre, un autre thème exactement synonyme du premier, mais d'une synonymie préhistorique, que lui-même ne pouvait plus ni comprendre ni sentir et qu'en effet il saisissait si peu qu'il y a joint un motif psychologique absolument hétérogène, celui de l'amour malheureux. Ce que nous savons de la méthode d'Ovide d'une part et d'autre part de son total manque d'imagination donne à penser qu'il a existé anciennement une version où Deucalion — à la suite de quelles persécutions? — devait plonger dans la mer.

Usener a très bien vu que Deucalion est un frère de Persée, d'Œdipe et des autres prédestinés. Mais, tandis que ceux-ci, dans l'imagination populaire, subissaient l'épreuve dès leur

¹ *Plongeon rituel*, p. 27.

naissance, Deucalion restait dans les légendes un homme dans la force de l'âge. Dès lors, rien n'empêchait qu'on le montrât plongeant dans la mer pour en sortir renouvelé. Les deux thèmes, encore une fois, n'alternent-ils pas dans la légende de Dionysos? Dans cette version, le déluge ne jouait probablement aucun rôle et c'est même ce qui peut expliquer son insuccès : dès que Deucalion fut devenu essentiellement le héros du Grand Cataclysme, on laissa tomber dans l'oubli la variante qui lui prêtait une aventure infiniment moins intéressante. Le thème de l'exposition sur l'eau a donc été conservé par la tradition tout entière, y compris Ovide lui-même dans les *Métamorphoses*. Celui du plongeon a été sauvé uniquement par les vers 166-170 de la XV^e *Héroïde*.

Toutefois, une seconde hypothèse reste vraisemblable : c'est qu'il aurait existé un héros du plongeon, nommé Leucarion, connu — si l'on peut dire — par une glose énigmatique de l'*Etymologicum Magnum* qui semble considérer les mots *Leucarion*, *Deucalion* et *Leucadion* comme des doublets. Userner a peut-être raison de considérer la forme *Leucarion* comme primitivement indépendante de *Deucalion*¹. Dans ce cas, Deucalion aurait été le rescapé d'une *larnax* et Leucarion, le rescapé d'un de ces plongeurs d'épreuve dont les Roches-Blanches étaient le théâtre. Les deux personnages auraient été ensuite identifiés à tel point que des grammairiens auraient pris leurs deux noms pour des variantes d'un seul. Les déluges grecs et l'histoire de leurs héros (Ogygès, Dardanos, Deucalion lui-même) sont si mal connus que nous pouvons bien supposer ici une forte lacune dans nos traditions.

Deucalion est donc le Renouvelé par excellence, celui qui doit à sa seconde naissance sa qualité d'élu. Noé sort de l'arche pour conclure l'alliance avec Iahweh. Le déluge babylonien est raconté dans l'épopée de Gilgamesh, lequel, enfant, traverse des aventures toutes pareilles à celles de Persée. Le Noé babylonien est du reste, non Gilgamesh, mais son ancêtre Um-

¹ *Etym. Magn.*, p. 561, GAISFORD, Λευκάρτων καθ' ὑπέρθειν Δευκαλίων. καὶ Λευκάδιον, τροπή τοῦ θ εἰς ρ, Λευκάρτων. Le texte est probablement altéré et le premier mot doit être Λευκαδίων, car aucune transposition (ὑπέρθεισις) ne pouvait, de *Leucarion*, tirer *Deucalion*. USENER, *Kleine Schriften*, IV, p. 384 = *Rhein. Mus.*, LVI, 1901, *Zu den Sintfluthsagen*.

Napishti. L'immersion est pour l'individu promesse de résurrection. Le déluge aurait-il le même sens à l'échelle mondiale? On peut suggérer cette hypothèse, mais je ne vois pas le moyen de la dépasser, c'est-à-dire de marquer, entre l'idée et le mythe, l'intermédiaire rituel qui a dû servir de transition. Car nous n'admettons plus guère que des pensées abstraites se transcrivent directement en images, en récits, en figures. Aussi longtemps que l'on n'aura pas rattaché le mythe du déluge à une liturgie aussi largement répandue que lui-même, il faudra bien se résigner à voir en lui une des énigmes les plus difficiles et aussi les plus attachantes de l'histoire des religions.

*
* *

Un être prédestiné accède à une vie nouvelle après avoir été offert aux dieux; ceux-ci, au lieu d'accepter l'offrande, ont adopté le sacrifié, marquant ainsi son élection, ou bien, dans des versions tardives influencées par le droit familial, sa filiation divine. La légende d'Œdipe, telle que nous la connaissons, rentre dans le premier schéma. Mais une version inconnue se rattachait à la conception postérieure. C'est celle qui faisait de lui un fils du Soleil¹. Malheureusement, nous en ignorons tout. Elle devait être fort différente de celles qui sont parvenues jusqu'à nous et dont il faut maintenant étudier les autres épisodes. Rappelons le sens double que nous avons dégagé du premier :

A la suite de l'exposition dont il est sorti vivant, Œdipe, comme ses frères les Grabkinder, est promis à une vie nouvelle, heureuse, puissante.

Mais, seul parmi eux, il a été exposé par son père, comme maléfique, c'est-à-dire comme émissaire de la communauté qui l'a rejeté. Son salut a changé de signe le puissant influx religieux qui charge les êtres voués aux dieux : cette force travaille désormais à son profit.

¹ Scol. des Phén., 26.

CHAPITRE II

LE MEURTRE DU PÈRE

Un jugement de Dieu se termine toujours par une condamnation. S'il tourne au bénéfice de l'accusé, c'est l'accusateur qui périra. Dans les légendes, la justice divine doit frapper vite et fort : c'est donc l'éprouvé lui-même qui atteindra son persécuteur. Mais l'éprouvé est un personnage sympathique; on voudra donc qu'il tue ou blesse involontairement. Et comme le persécuteur n'est pas davantage un méchant homme, on invente un oracle qui l'avertit, dès le début de l'histoire, de ce qui le menace. Ainsi, dans les versions traitées au v^e siècle, tout se tient, l'enchaînement est parfait et chacun est excusé, le persécuteur parce qu'il agit à la suite d'un avertissement divin, le persécuté devenu meurtrier parce qu'il n'est qu'un instrument aveugle dans la main des dieux.

OEdipe, exposé par son père, aura sa revanche sur lui. Mais aucun crime, dans l'esprit des Grecs, n'est plus affreux que le parricide. Les poètes dont nous lisons les œuvres ont tous atténué le caractère vindicatif de l'événement, d'abord, en mettant aux prises un père et un fils qui ne se connaissent pas; ensuite, en diminuant la responsabilité d'OEdipe au moment où il porte le coup fatal. Or, ils auraient pu aller plus loin dans cette voie, imaginer OEdipe tuant Laïos comme Persée tue Acrisios, d'un geste maladroit et totalement involontaire. Cela n'aurait rien changé à la position d'OEdipe en face des dieux, puisque ce n'est pas l'intention criminelle mais le fait du meurtre qui crée la souillure; et l'enchaînement psychologique des événements aurait été plus facile à admettre. S'ils ne l'ont pas fait, s'ils ont gardé intact le thème du parricide, c'est que celui-ci leur était imposé par la mythopée anté-

rieure laquelle montrait, entre le père et le fils, une hostilité bien plus vive que celle qui subsiste dans les œuvres du v^e siècle. Cette hostilité ne s'explique pas dans le cadre des légendes d'exposition. Elle provient d'un contexte mythique différent, la lutte entre le Père et le Fils.

*
**

Or, cette lutte figure dans quantité de légendes appartenant à toutes les littératures du monde. M.-A. Potter a entrepris voici quarante ans de les étudier d'ensemble et de leur chercher à toutes une commune mesure¹. Il estime qu'elles ont pour origine des coutumes primitives (exogamie, matriarcat, polyandrie et polygamie, liberté sexuelle prématrimoniale, divorce) qui, une fois dépassées, parurent singulières et s'inscrivirent dans des histoires. C'est ainsi que le Père et le Fils peuvent s'affronter sans se connaître. Ce n'est qu'après la mort de l'un des deux que le survivant reconnaît à quelque signe l'identité de son adversaire.

Il suffit de lire attentivement le livre de Potter pour constater que l'auteur explique — ou cherche à expliquer — toutes les circonstances accessoires du meurtre, mais non le nœud même du conte, à savoir le conflit des générations. Les circonstances accessoires sont traitées par les conteurs avec un grand développement afin de rendre vraisemblable le fait que le fils ait pu grandir loin de son père. Généralement, c'est le père qui s'est éloigné de la mère enceinte, plus rarement, c'est le fils qui est écarté dès sa naissance. Ce sont ces thèmes que Potter prend comme point de départ de son enquête parce qu'il admet comme démontré que le conte est né dans le cadre familial. Dans ce cas, la lutte, qu'elle se termine par la mort du père ou par celle du fils, est une simple résultante d'un état social antérieur à celui qui fut plus tard fondé sur la famille.

Freud applique une méthode aussi différente que possible

¹ M.-A. POTTER, *Sohrab and Rustem, The epic theme of a combat between father and son, a study of its genesis and use in literature and popular tradition*, Londres, 1902. Les conclusions de Potter sont résumées dans A. VAN GENNEP, *La formation des légendes*, Paris, 1910, pp. 235 ss., qui dit : « Les légendes conservent avec ténacité le souvenir des institutions périmées. » Affirmation qui demande à être nuancée, à quoi je m'efforcerais ci-dessous, chap. VIII.

de celle de Potter, puisqu'au lieu d'étudier les épisodes périphériques il se place d'emblée au cœur de la question qui est le conflit. Mais cependant il part de la même hypothèse, puisqu'il admet comme démontré que le noyau primitif des contes, c'est bien la lutte d'un Père contre son Fils. Pour lui, les mythes viennent des tendances les plus profondes de l'homme, à savoir l'amour de l'enfant pour la mère et, pour le père, un sentiment ambivalent fait d'admiration et d'affection d'une part, de haine jalouse d'autre part. C'est assez dire que la légende thébaine est la clef de voûte de sa théorie, sur laquelle je reviendrai ci-dessous¹. Qu'il me suffise de dire maintenant que, si les tendances psychiques ont agi pour fixer certains thèmes mythiques, pour leur donner une vivacité, une popularité exceptionnelles, je ne pense pas qu'elles aient pu les créer. En second lieu, au lieu d'insister sur la jalousie sexuelle du petit garçon, je crois qu'il faut mettre davantage l'accent sur l'impatience avec laquelle le fils adulte supporte la tutelle du père vieillissant. L'hostilité entre eux me paraît causée moins souvent par une *libido* refoulée que par la volonté de puissance. Si cela est vrai, nous avons le droit de rapprocher de la légende d'Œdipe d'autres contes comme celui de Pélops où l'on voit se battre un père et le prétendant de sa fille. Et le thème essentiel n'est plus le duel du père et du fils, mais le conflit des générations.

Partons de cette hypothèse que, ce qui est primordial dans le conte, c'est un combat entre un Jeune Homme et un Vieillard. Supposons que ce thème central entra postérieurement dans le cadre de la famille. Le Jeune Homme et le Vieillard deviennent un Fils et son Père et, du coup, leur antagonisme est criminel. Toutes les circonstances qui servent à expliquer qu'ils s'ignorent réciproquement ont été inventées pour le rendre moins odieux. Il faudra donc voir, dans ces circonstances, non des souvenirs d'un état social dépassé, mais des justifications aussi récentes que le thème de l'oracle dans l'histoire de l'enfant exposé.

¹ S. FREUD, *Totem et Tabou*, trad. fr. Paris, 1924 : « Le sentiment de culpabilité du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totemisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe. Celui qui agissait à l'encontre de ces tabous se rendait coupable des deux seuls crimes qui intéressaient la société primitive. » (P. 197.)

Je ne sais ce que donnerait cette hypothèse appliquée aux nombreuses légendes étrangères rapprochées — un peu prématurément — par Potter, mais elle semble apporter la clef des contes helléniques qui traitent du même sujet. L'hostilité du Père et du Fils (ou du Beau-Père et du Gendre) s'y accompagne invariablement d'une *contestation pour le pouvoir*. Cette contestation (contrairement à ce qui arrive, par exemple, dans la légende iranienne) se termine invariablement par la victoire du Fils. Sans vouloir préjuger ici des versions non grecques, je crois pouvoir affirmer que la lutte entre le Père et le Fils est née d'un rite, le combat à mort qui, dans les sociétés primitives, permet au Jeune Roi de succéder au Vieux Roi. Tout le contexte familial, avec les problèmes moraux qu'il implique, a été ajouté plus tard, à une époque où la succession patrilinéale est devenue régulière. Les tendances subconscientes mises en lumière par la psychanalyse ont pu favoriser cette inscription du mythe dans le cadre de la famille; je ne pense pas qu'elles aient pu faire davantage.

Par conséquent le parricide d'Œdipe, où les écrivains classiques ne voient plus autre chose qu'un crime, était primitivement un *rite pour la conquête du pouvoir*. Voilà ce qu'il s'agit de démontrer.

*
**

Parmi les morts illustres que rencontre Ulysse, l'auteur de la *Nekyia* mentionne « la mère d'Œdipe, la belle Epicaste, qui fit une terrible chose par ignorance, ayant épousé son propre fils. Œdipe, après avoir tué, dépouillé son père, épousa Epicaste. Aussitôt, les dieux révélèrent tout aux hommes. Œdipe, dans la belle Thèbes, cruellement éprouvé, gouvernait les Cadméens en vertu des décisions funestes des dieux. Epicaste s'en fut chez Hadès, le Portier inflexible, ayant, dans sa douleur, suspendu un lacet en haut de la maison. Elle laissa à Œdipe toutes les souffrances qu'accomplissent les Erinyes d'une mère » (*Od.* XI, 271-280).

"Ο ὁ ὄν πατέρ' ἐξεναρτίζας — γῆμεν,

dit le poète.

Ἐξεναρτίζειν signifie *dépouiller un mort*, ce qui explique

qu'il admette deux constructions; avec un complément de personne, c'est l'idée de *tuer* qui est au premier plan (*Il.* V, 151; *Od.* XXII, 264); avec un complément de chose, c'est l'idée d'*enlever*. Dans le présent passage, il est évident qu'on ne peut prendre ἐξεντριξίς comme un simple équivalent de σολήσας et comprendre qu'Œdipe aurait dépouillé son père sans l'avoir tué. Le contexte indique clairement qu'il a épousé Epicaste après qu'elle fut devenue veuve.

Œdipe a enlevé les armes de son père, détail qui n'existe plus dans aucun de nos poèmes, mais qui figurait probablement encore dans des récits où les dépouilles servaient au progrès de la narration. Le « résumé de Pisandre » raconte qu'Œdipe envoya les chevaux de Laïos à son père adoptif Polybe, comme θρεπτήρια pour le remercier de l'éducation qu'il avait reçue de lui. L'envoi de θρεπτήρια n'implique nullement qu'au moment du meurtre Œdipe ait su qu'il n'était que le fils adoptif du roi de Corinthe : C. Robert a groupé les passages où l'on voit un enfant adresser des θρεπτήρια à son père naturel¹. Le baudrier et l'épée de Laïos permettaient à Jocaste de reconnaître le meurtrier dans son second mari. Dans ce contexte, les dépouilles ne jouent plus qu'un rôle romanesque. Elles n'en ont plus aucun dans les tragédies du v^e siècle.

Que pouvaient-elles signifier pour l'auteur de l'*Odyssee*? Dans les poèmes homériques, on dépouille son ennemi seulement après une lutte exceptionnellement âpre. L'emploi d'un terme aussi énergique que ἐξεντριξίς indique une hostilité violente entre les deux combattants. La légende à laquelle se réfère l'auteur de la *Nekyia* mettait en scène un combat acharné et non pas seulement une sorte de malentendu comme celui que racontent les tragiques et aussi le résumé de Pisandre.

On peut se demander si, dans cette mythopée archaïque, les armes de Laïos n'avaient pas une valeur significative plus nette que celle qu'elles ont encore dans le « résumé de Pisandre ». En effet, la possession d'un objet qui met en jeu la force physique peut prendre selon le contexte des sens assez différents². Ces sens marquent la gradation que voici :

¹ *Oidipus*, p. 95.

² On trouvera un certain nombre de textes chez A.-J. REINACH,

1. L'objet ravi montre qui a tué et qui a été tué. Il établit simplement l'identité des deux rivaux. Il en était ainsi dans le poème que nous connaissons par le « résumé de Pisandre ».

2. L'objet ravi — ou parfois simplement possédé — vaut titre. Il est par lui-même un symbole d'investiture. Telles sont les armes d'Achille, le bouclier de Danaos entre les mains d'Abas, fils de Lyncée, la hache des reines lydienes, les trépieds des Hylléens, et, en pleine époque historique, le trident des Etéoboutades¹. Le caractère magique des armes conquises ou possédées est impliqué aussi dans des légendes où une victoire est promise, non à tel héros, mais à son arc ou à son épée, quel que soit celui qui s'en sert. Ce thème de contes devait être cher au peuple grec puisque, à la fin du v^e siècle, en plein âge rationaliste, Sophocle a pu, pendant toute une tragédie, suspendre son public à cette question : Ulysse s'emparera-t-il de l'arc de Philoctète?

3. Ce qui habilite au pouvoir, ce n'est pas la possession de l'objet, c'est la force de s'en servir. La conquête des armes compte moins ici que la probation à quoi elles donnent lieu. On trouve ce thème dans la légende de l'Héraclès scythe, dans les enfances de Thésée, dans l'*Odyssée* où celui-là deviendra roi qui saura tendre l'arc d'Ulysse. Cet arc vient d'Eurytos qui le tenait d'Apollon. Au moment de l'épreuve, si Télémaque arrivait à égaler la prouesse paternelle — bander l'arc et faire passer la flèche à travers les anneaux des douze haches —, sa mère n'aurait plus besoin de partir, c'est-à-dire qu'il serait aussitôt reconnu apte à régner en Ithaque². La *Petite Iliade* se terminait probablement par l'investiture de Néoptolème qui, seul des Grecs, avait su se servir des armes d'Achille³. Remarquons que dans tous ces récits, les armes passent de la main

Iltanos et l'inventio scuti (Rev. hist. des rel., LX [1909] et LXI [1910]). L'auteur se place du reste à un point de vue tout à fait différent de celui qui nous occupe ici.

¹ Hygin, *Fab.*, 170; — Plut., 45^e *Question gr.* — Ap. Rhod. IV, 527 ss. — [Plut.] *Dix Orat.*, 843, E. F.

² Hérod., IV, 9. — Plut., *Thésée*, IV et VI. — *Od.*, XXI, 114 ss. : εἰ δὲ κεν ἐνταύτῳ διοιστεύσω τε σιδήρου — ὃν κέ μοι ἀγνόμενον τάδε δώματα πόσνια μήτηρ — λέειποι ἄρ' ἄλλω ἰούσῃ, ὅτ' ἐγὼ κατόπισθε λατοίμην — οὕτως τ' ἤδη πατρὸς ἀέσθηα καὶ ἀνελέσσω.

³ A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 1928, p. 342.

d'un père ou d'un grand-père dans la main d'un fils, pour sacrer un Jeune Roi à la place d'un Vieux Roi. On retrouve ici, sous une forme enfantine et romanesque, un des thèmes du conflit des générations, sur lequel je reviendrai ci-dessous¹. Les poètes épiques devaient sentir assez confusément ce que les légendes attestent du caractère magique des armes. L'âpreté avec laquelle, dans l'*Iliade*, on les attaque et on les défend paraît s'expliquer par leur valeur matérielle, par l'orgueil qu'elles inspirent au conquérant. La vieille croyance n'est pas rationalisée à proprement parler; elle est éclipsée par l'utilitarisme².

C. Robert critique le récit de Pisandre au point de vue de la vraisemblance, trouvant absurde qu'OEdipe puisse porter le baudrier sur lui sans que Jocaste le remarque immédiatement, et aussi que la révélation puisse tarder jusqu'au voyage qu'ils font ensemble et qui les amène au Chemin Fourchu, là précisément où le parricide eut lieu. Et, assurément, cela est difficile à admettre, pas plus cependant que la fable d'*OEdipe-Roi* qui ne résisterait pas davantage à un examen un peu attentif. C'est que les contes sont des ensembles composés tardivement de pièces primitivement indépendantes et ajustées vaille que vaille. Les poètes qui leur demandent des sujets détournent l'attention des points faibles pour l'attirer sur quelque description saisissante, sur quelque beau développement psychologique. Voyons comment les choses ont pu se passer à propos des armes de Laïos.

Un trophée sert couramment à faire reconnaître un jeune vainqueur. Mais ici le vainqueur doit d'abord rester inconnu. A partir du moment où la conquête des armes et le mariage avec la mère formèrent deux épisodes d'une même séquence légendaire, le premier était condamné à s'effacer devant le second, puisque les armes ne servent plus à l'investiture, mais seulement à la reconnaissance. Et comme les poètes, à mesure qu'ils remplissent la légende d'une substance psychologique plus riche, souhaitent de plus en plus retarder la reconnaissance, le thème des armes, loin d'être utile au développement

¹ Un conflit analogue est impliqué dans la légende d'Apollon tuant Eurytos parce que celui-ci s'est révélé meilleur archer que lui (*Od.*, VIII, 224; XXI, 32 et scol.).

² Sur la valeur religieuse du butin, cf. Appendice III.

de la fable, devient gênant. Le « résumé de Pisandre » le mentionne encore. Dans ce récit sec et maladroit, l'invraisemblance éclate avec crudité, alors que les lecteurs du poème ont pu y être moins sensibles. Quant aux poètes tragiques, à notre connaissance du moins, ils ne parlent plus du trophée.

Si, dans la légende archaïque, il y avait une lutte acharnée entre OEdipe et Laïos, comment se fait-il que le fils meurtrier ne soit pas poursuivi par les Erinyes de son père comme l'est Phénix pour un simple crime d'intention¹ ? Le silence des Justicières ne paraît avoir étonné personne, ni parmi les modernes, ni parmi les anciens, excepté Pindare qui, avec une précision où il est difficile de ne pas voir une critique d'Homère, dit que « l'irritable Erinys, après avoir vu le parricide, le punit par le meurtre réciproque et par l'extermination d'une race courageuse »². Pas un mot, ici, des Erinyes de la mère, seules présentes chez Homère. Entre Homère et Pindare, la conception des Erinyes avait changé. Chez Homère, elles semblent poursuivre exclusivement les coupables contre qui elles ont été appelées. Pour Pindare, elles sont devenues des puissances morales qui châtient les crimes. Un combat acharné, chez Homère, n'entraîne aucune souillure pour celui qui verse le sang. Il se peut très bien que, dans la mythopée archaïque, Laïos n'ait rien à reprocher à son meurtrier. Le thème de la colère du mort, impossible à déceler dans la *Nekyia*, formellement indiqué par Pindare, remplit tout le début d'*OEdipe-Roi*. Pourquoi les dieux ont-ils envoyé le fléau à Thèbes ? Parce que le meurtrier de Laïos n'a pas été puni. Qui est le meurtrier de Laïos ? Toute la pièce est axée sur l'idée du parricide. L'inceste est découvert par surcroît; religieusement parlant, il ne joue aucun rôle dans la pièce.

Le thème de la colère maternelle prend une importance décroissante à mesure qu'on avance dans la tradition. L'OEdipe homérique est poursuivi par les Erinyes de sa mère. Pour les faire apparaître, il a fallu une sommation en forme, d'autant plus efficace probablement qu'elle accompagne une mort. La pendaison d'Epicaste serait l'exemple le plus ancien du *suicide*

¹ *Il.*, IX, 454.

² *Ol.*, II, 74 ss.

par vengeance¹. L'auteur de la *Nekyia* connaît d'ailleurs celui d'Ajax, lequel reste après la mort si pénétré de haine envers Ulysse qu'il se détourne de lui, sans un mot, lorsqu'il le revoit au cours de l'évocation des ombres, — détail que Virgile a repris pour caractériser la rancune persistante de Didon envers Enée. Epicaste semble donc s'être tuée *contre* son fils et non par désespoir comme la Jocaste tragique. Mais quelle raison avait-elle d'en vouloir à OEdipe? Une si lourde colère implique une mythopée différente de celle qui est traitée dans les tragédies. La Jocaste de Sophocle est plutôt femme d'OEdipe que veuve de Laïos; Epicaste paraît au contraire avoir pris parti pour Laïos contre OEdipe. De plus, lorsqu'on regarde le texte de plus près, on remarque qu'il présente Epicaste comme ayant épousé son fils sans le connaître (ἦ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀιδρείησι νόστο), mais il ne dit pas qu'OEdipe ait partagé cette ignorance. Impossible d'écrire autre chose que cette proposition négative. La seule chose qui résulte clairement du texte homérique, c'est que l'hostilité entre OEdipe et Laïos y est plus marquée que dans la légende tragique et aussi — peut-être par voie de conséquence — l'hostilité de sa mère-épouse envers lui. Il est représenté comme un « vainqueur maudit » qui règne sur Thèbes « en vertu des volontés funestes des dieux », en souffrant « beaucoup de maux ». Une même malédiction frappe la victoire toute semblable de Pélops sur OEnomaos.

**

Le combat entre OEdipe et Laïos, comme aussi la joute de Pélops, me paraît être une transposition mythique du rite dont Frazer a donné une inoubliable description à propos du prêtre de Némi qui devait être tué par son successeur. Convenons de l'appeler la lutte du Jeune et du Vieux Roi, quoique, dans les mythes, il s'agisse souvent de deux dieux et que Frazer ait illustré sa démonstration par des conflits entre prêtres et magiciens.

Le rite de la succession par meurtre paraît avoir totalement disparu en Grèce à l'époque historique, où l'on n'en trouve

¹ Je renvoie à mon article de la *Rev. hist. des relig.*, t. CXIX (1939), pp. 154 ss.

même pas les survivances constatées dans le Latium. Toutefois, il a laissé des traces dans les légendes. Celles-ci, sous la forme où nous les atteignons, datent toutes d'une époque où les fils héritaient régulièrement des titres et des biens de leur père. Il faut donc s'attendre qu'elles parlent, non d'un Jeune et d'un Vieux Roi, mais d'un Père et d'un Fils. Cette inscription d'un combat rituel dans le cadre de la famille est le résultat d'une contamination entre l'ancien mode de succession et le nouveau, qui résulte de l'hérédité. Mais les légendes ainsi transformées se chargeaient en même temps d'un problème *moral*, puisqu'un meurtre rituel devenait chez elles un homicide et le plus grave de tous, un parricide. Jamais du reste les poètes n'ont consenti à mettre en scène un parricide conscient. OEdipe et Télégone tuent sans connaître leur adversaire; les tragiques, jugeant encore cette atténuation insuffisante, ont transformé l'acte d'OEdipe en une sorte d'accident de route. Malgré ces retouches, dans ce pays où le parricide est le plus grand des crimes, les légendes mettent en scène des pères et des fils presque toujours pour les montrer en état d'hostilité. Presque toutes celles qui ont trait à l'enfant exposé portent la trace du conflit des générations, thème qui s'est introduit dans l'histoire fabuleuse d'Alexandre meurtrier de son père Nectanebo¹.

La succession par meurtre est fondée sur un principe, qui est l'*incapacité d'un vieillard* à exercer la fonction royale. La raison en est d'ordre magique : celui qui a perdu sa force physique ne peut plus la transmettre à la nature par voie de rayonnement ainsi que devrait le faire un bon roi. Attendons-nous à la trouver rationalisée là où nous pourrions encore en découvrir quelque trace.

Le principe de l'incapacité des vieillards se distingue encore dans les légendes où l'on voit un roi dépossédé en fait par un fils qui s'est substitué à lui le jour où le vieillard est devenu trop faible pour régner. Tel est Laërte encore vivant dans l'*Odyssée*, mais incapable de s'occuper des affaires d'Ithaque. Le cas de Laërte est curieux.

Les critiques se sont peu demandé pourquoi Laërte, qui doit être un homme encore vert au moment où Ulysse quitte Ithaque,

¹ *Pseudo-Call.*, LXXIV, inc.

a, déjà alors, cédé le pouvoir à son fils et pourquoi, l'ayant fait, il n'exerce pas une sorte de régence pendant la minorité de Télémaque. Lamer a bien vu que le statut de Laërte pose une question, mais il se tire d'affaire un peu trop facilement en alléguant un caprice de poète¹. C. W. Westrup dit très bien « que le mérite personnel est une condition nécessaire pour monter sur le trône des ancêtres et que la persistance de l'énergie active est indispensable pour conserver le pouvoir royal »², et il rapproche avec raison du passage de la *Nekyia* où Achille se demande avec inquiétude si Pélée n'est pas méprisé par les Myrmidons parce que la vieillesse alourdit ses membres :

ἦ εἴτ' ἔχει τιμὴν πολέσιν μετὰ Μυρμιδόνεσσιν,
ἦ μιν ἀτιμάζουσιν ἀν' Ἑλλάδα τε Φθίην τε,
οὐνεκά μιν κατὰ γῆρας ἔχει γειῶρας τε πόδας τε (XI, 495 sqq.).

Or, ces trois vers posent un dilemme dont aucun critique n'a suffisamment souligné la netteté. Un roi vieilli n'est nullement un souverain démissionnaire, c'est un être méprisé et maltraité. Tel est le *δύσμορος* Λαέρτης, (XVI, 139), qui vit misérablement à la campagne (*ἀπάνευθεν ἐπ' ἀγροῦ πίμακτα πύσχιων* [I, 189 sqq.]), couchant sur un lit de feuilles mortes, arrachant les mauvaises herbes, sordidement vêtu (XXIV, 205 sqq.). Le poète donne à entendre qu'il en est ainsi parce que le vieillard

¹ LAMER, s. v. *Laertes*, apud Pauly-Wiss., examine d'abord l'hypothèse d'une légende primitive où Laërte serait mort avant le retour d'Ulysse (que vaut le texte d'Hygin qui, *Fab.*, 251, mentionne parmi ceux qui allèrent vivants chez les morts *Ulysses Laerlae filius propter patrem?*), mais il y renonce parce qu'il faudrait remanier tout le poème si l'on veut que Laërte en soit absent. Il estime finalement que la question n'existe pas plus qu'il ne faut se demander d'où Calypso reçoit le nectar et l'ambrosie dont elle se nourrit et les aliments humains qu'elle offre à ses visiteurs (col. 433). Des inconséquences de ce genre « sont des fautes qui n'empêchent point l'*Odyssée* d'être belle » (col. 434). Raisonner ainsi, c'est confondre une très curieuse survivance avec ces escamotages qui font partie des lois mêmes du genre fabuleux.

² *Le roi dans l'Odyssée* (Mélanges Fournier, 1929, p. 772). — V. BÉRARD, *Les navigations d'Ulysse*, II, *Pénélope et les barons des îles*, 1928, p. 18, noie le problème dans des phrases de roman : « Anticléé était morte à cet âge critique où tant de faibles femmes perdent de leur raison... Trois ou quatre ans plus tard, semble-t-il, Laërte vieilli, désespéré, n'avait plus voulu vivre dans ce manoir où tout lui rappelait son fils unique et la femme de sa jeunesse... Il s'était retiré dans un de ses domaines à la campagne... » — L. BRÉHIER, *La royauté homérique*, *Revue hist.*, t. LXXXIV et LXXXV (1904), cherche dans l'Etat homérique les premiers noyaux de ce que sera la *polis*, nullement des survivances d'institutions plus anciennes.

le veut bien, car on le voit entouré par ailleurs du plus grand respect. C'est que toute l'épopée est remplie des meilleurs sentiments entre parents et enfants. A lire les admirables entrevues d'Ulysse avec Télémaque et avec Laërte, on en vient à oublier que la légende elle-même porte encore les traces du conflit des générations : l'une est le meurtre d'Ulysse par Télégone, que connaissait l'auteur de la *Nekyia*¹; l'autre est l'état misérable de Laërte. « Ton père vit aux champs, dit Anticlée; il ne va plus en ville. Et il n'a plus un bon lit pour s'étendre, des couvertures, des tapis brillants; non, pendant l'hiver il dort avec les valets, dans la cendre, près du feu, et des loques le recouvrent. Quand viennent l'été et le florissant automne, dans un pli du vignoble les feuilles tombées lui font une couche. Il y repose rongé de tristesse et de regret, souhaitant te voir revenir » (XI, 187 sqq.). Il est évident que des raisons morales ne suffisent pas à expliquer semblable dégradation. Celle-ci atteste un état ancien de la légende, où Laërte endurait bien malgré lui le mépris qu'Achille redoute pour Pélée. Et il suffit de lire le XXIV^e chant pour voir combien est curieux et frappant le décor végétal qui entoure le prince vieilli. Laërte a encore certains traits du *Roi des Bois*, bien que sa légende ait été accordée aux scrupules d'une civilisation nouvelle.

Le principe de l'incapacité des vieillards se retrouve dans trois pièces d'Euripide. Phérès dans *Alceste* a laissé le pouvoir à son fils, Cadmos dans les *Bacchantes* au fils de sa fille, Pélée dans *Andromaque* au fils de son fils. Néoptolème gouverne en Phthie, mais, dit Andromaque, laisse Pharsale à son grand-père, ne voulant pas prendre le sceptre aussi longtemps que vit le vieillard (22-23). L'effacement partiel du petit-fils est présenté comme une exception à une règle qui est la dépossession des hommes âgés. Au surplus, dans cette pièce qui se passe en Phthie, jamais Pélée n'est appelé *ἄναξ*; ce titre est réservé à Néoptolème (1166) et à Hermione (897). Euripide a montré un

¹ XI, 119-137; il s'agit des prédictions relatives aux erreurs d'Ulysse après la mort des prétendants. Ed. MEYER, *Der Ursprung des Odysseus-mythos*, *Hermes*, XXX (1895), p. 240, voyait dans cette prophétie le noyau primitif du poème : ce peut tout aussi bien être une charnière tardivement rapportée pour rattacher la *Télégonie* à l'*Odyssée*, mais Meyer a certainement raison de reconnaître dans le dénouement de la *Télégonie* un thème archaïque qui apparente Ulysse au Rustem iranien, au Hildebrand germanique, — ajoutons : au Laïos grec.

Pélée énergique, autoritaire, capable de se faire obéir, mais qui doit son ascendant à ses qualités personnelles, nullement à un droit royal que du reste il n'invoque nulle part.

De ces quatre légendes, sous la forme où nous les atteignons, le thème de l'hostilité des générations s'est complètement effacé. Chaque fois, le vieux roi est père — ou grand-père — d'un unique descendant, souvenir d'un temps où le pouvoir passait d'un seul vaincu à un seul vainqueur. De telles histoires semblent attester en Grèce archaïque — du moins dans le nord et l'ouest du pays — un état de choses où le roi cessait d'être apte au moment où il perdait sa vigueur. Toutes les hypothèses sur la nature de l'épreuve qui prouvait son inhabileté sont évidemment vaines. Il n'est pas impossible qu'il ait existé un temps où le fils succédait au père vivant, régime intermédiaire entre la succession par meurtre et l'hérédité. Tout ce qu'on peut inférer des légendes, c'est qu'elles impliquent des règnes courts, limités par la durée de la vigueur corporelle.

Telles sont les légendes où apparaît encore le principe de l'incapacité des vieillards, quoique les sentiments qui nourrissent le conflit des générations en soient effacés. D'autres contes, au contraire, mettent en lumière l'*acte hostile* par lequel un règne est violemment interrompu. A cette série appartient l'histoire de Pélops qui conquiert Hippodamie et le royaume de Pise en vainquant Œnomaos. Celui-ci a promis la main de sa fille à qui le battrait à la course, mais, comme il ne veut point qu'elle se marie, il s'arrange pour évincer les prétendants l'un après l'autre; au moment où il les dépasse, il les tue d'un coup de lance dans le dos. Hippodamie et le cocher Myrtille trahissent le roi pour permettre à Pélops de l'emporter, après quoi, dans certaines versions, le vieux roi est mis à mort par le vainqueur, dans d'autres, il se tue de désespoir : la joute est un défi qui doit se terminer par la mort d'un des rivaux.

On voit là comment les poètes ont été obligés de modifier les thèmes anciens à mesure que les mobiles archaïques cessaient d'être compris. L'hostilité entre la génération montante et la génération descendante ne va plus de soi, ne paraît plus toute naturelle. On lui donne donc des raisons extrinsèques. Si Œnomaos — comme Acrisios — veut empêcher sa fille de se marier, c'est, dira-t-on, parce qu'un oracle l'a averti que son

gendre le priverait du pouvoir. L'épreuve imposée aux prétendants est donc présentée comme une précaution pour empêcher la réalisation d'une menace divine. Précaution inutile : Acrisios est tué par son petit-fils, OEnomaos par son gendre. L'histoire primitive s'est si bien transformée que le thème le plus important, celui du meurtre, y fait maintenant disparate. Car, si OEnomaos dépasse les prétendants et les vainc à la course, qu'a-t-il besoin de les tuer? Et Pélops, s'il a conquis Hippodamie, a-t-il besoin de tuer OEnomaos dont il est devenu l'héritier? Le défi mortel ne se comprend plus. On voit aussi comment les poètes ont concilié la succession par meurtre avec la succession par hérédité : le conquérant est présenté comme le mari de la fille héritière. Ainsi le vieux mythe est accordé vaille que vaille au droit et aux coutumes d'une époque postérieure.

La légende où se distingue le plus nettement le thème du roi mis à mort est peut être celle de Phorbas roi des Phlégiens qui habitait sous un chêne au bord de la route qui allait à Delphes. Phorbas apparaît du reste moins comme un roi que comme un magicien, un vieux *chamane* aux secrets redoutables. Il arrêtait les pèlerins et leur proposait des épreuves desquelles il sortait invariablement vainqueur. Puis il leur coupait la tête et pendait les corps au chêne. Il est curieux que Frazer n'ait pas reconnu dans Phorbas un frère du roi italien des forêts. Deux détails auraient pu attirer son attention : le chêne et le nom du personnage. Que ce sinistre vieillard s'appelle le *Nourricier* est moins paradoxal qu'il ne paraît : c'est justement parce que le roi doit être le nourricier de son peuple qu'il doit aussi être jeune et vigoureux. Malheureusement, l'histoire de Phorbas tourne court : Apollon se présente un jour comme compétiteur, vainc le vieux brigand et la foudre anéantit le chêne, solution « delphique » qui élude le problème de la succession au pouvoir.

L'hostilité du Vieillard et du Jeune Homme se retrouve dans quantité de contes apparentés à celui d'OEnomaos, en ceci qu'ils ont pour centre apparent une lutte pour une fiancée. Le jeune homme ne s'empare pas immédiatement du pouvoir après avoir vaincu et tué son aîné; il devient roi après avoir épousé la princesse. Euenos défie les prétendants de sa fille Marpessa, les tue et fixe leurs têtes au mur du palais. Il est finalement

vaincu par Idas et se tue de désespoir. Des histoires analogues seront groupées dans le chapitre ci-dessous. Leur caractère commun est que l'*élément sentimental y a pris le pas sur l'élément politique*. De plus, la mort du vieillard est souvent représentée, non comme un meurtre délibéré, mais comme le résultat d'une erreur. Ainsi Hésiode dit encore qu'Amphitryon tue Electryon, père d'Alcmène, dans un combat (*Boucl.*, 10); chez Apollodore il le tue par mégarde en lançant un bâton contre une vache qui se sauve (II, 4, 6, 4). Pélée épouse Antigone fille d'Eurytion qui lui donne le tiers de son royaume de Phthie, puis Pélée, à la chasse de Calydon, visant le sanglier, atteint son beau-père (Apoll., III, 13, 1). Les rapports d'Héraclès et d'Eurytos sont plus compliqués. Le roi d'OËchalie a promis sa fille à qui serait un archer plus habile que lui-même. Héraclès vainc Eurytos mais celui-ci lui refuse Iole et le héros saccage OËchalie. Dans une tradition, Eurytos aime sa fille, thème qui apparaît aussi dans l'histoire d'OËnomaos¹. Je ne pense pas que l'inceste appartienne ici à une couche ancienne. En expliquant ainsi l'hostilité paternelle, les poètes cédaient au mouvement qui transformait les vieux mythes politiques en légendes romanesques. A l'origine, la haine du Vieillard pour le Jeune Homme n'avait besoin d'aucune justification. Toutefois, je reprendrai cette question au chapitre VI.

Il n'est presque pas de légendes où ne figure la lutte des générations. Jason est en conflit avec Pélias le frère de son père, auquel il réclame le pouvoir. Pélias lui promet de lui remettre le royaume contesté s'il conquiert pour lui la Toison d'Or et s'il met à mort le taureau qui crache le feu. Ces prouesses conduisent Jason en Colchide chez Eétès père de Médée, lequel a reçu un oracle l'avertissant que la mort lui viendrait d'un descendant d'Eole dont Jason est le petit-fils. Il impose à Jason d'affronter le taureau au souffle de feu, le dragon et les géants nés des dents semées en terre. Jason accomplit les épreuves, après quoi Eétès lui tend des embûches auxquelles les Argonautes échappent grâce à Médée. Dans toute cette histoire, la description des prouesses a fini par recouvrir le sujet primitif qui est la lutte d'un jeune homme contre deux vieillards. Eétès

¹ Cf. WASER, s. v. *Eurytos*, apud Pauly-Wissowa.

meurt en effet du fait sinon de la main de son gendre. Une tradition voulait que le vainqueur ne fût pas revenu en Grèce, mais fût resté en Colchide pour y régner¹.

J'ai signalé plus haut l'analogie entre l'histoire d'Œdipe et celle de Télégone. L'oracle de Dodone met Ulysse en garde contre son fils, ce que le roi interprète en pensant à Télémaque, mais il s'agit de Télégone qui, envoyé par sa mère à la recherche d'Ulysse, arrive en Ithaque; pressé par la faim, lui et ses compagnons volent du bétail et, dans une mêlée, il tue son père d'un coup d'aiguillon. La méprise causée par l'oracle, le meurtre à demi involontaire rappellent la légende thébaine et on peut se demander si l'un des deux contes n'a pas influencé l'autre. Toutefois, l'histoire de Télégone paraît bien appartenir à une couche mythique très ancienne²: le thème des troupeaux enlevés et celui du bâton épineux ont une couleur archaïque. Ainsi, dans la vie d'Ulysse, le conflit des générations apparaît deux fois³, mettant aux prises Ulysse lui-même avec son beau-père Icaros (*vide infra*, p. 164), puis avec son fils Télégone. Quant à Thésée, n'oublions pas qu'une erreur de lui cause la mort de son père Egée (et une autre celle de son fils Hippolyte).

Comme on le voit, rares sont les récits où la lutte du Vieux et du Jeune Roi est personnifiée par un père et son fils. C'est le cas seulement lorsque les deux adversaires ne se connaissent pas (Œdipe, Télégone, Alexandre), ou encore dans les légendes concernant les dieux. Ainsi, ou bien le parricide est remplacé par un simple détronement, ou bien il est réalisé, mais il est le résultat d'une erreur. Dans les deux cas, les poètes évitent de mettre en scène le crime qui était à leurs yeux le plus affreux de tous. Que, malgré leur horreur pour le parricide, ils aient si souvent représenté une hostilité de fait entre les hommes de deux générations différentes, cela montre quelle importance dut avoir la succession par meurtre dans la préhistoire grecque. De ce rite archaïque, les transcriptions les plus curieuses se trouvent dans les théogonies.

Rivalité d'Ouranos et de Cronos. — Georges Dumézil a si

¹ TIMONAX, *Scythica* fr. 2; C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 790. Cf. *infra*, p. 158.

² Ainsi pense C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 1438.

³ Et même trois, en comptant une *Histoire amoureuse* de Parthénios, où Ulysse tue, sans le connaître, son fils Euryalos, né d'Evhippé.

nettement dégagé l'aspect politique du mythe d'Ouranos qu'on peut se borner ici à résumer son argumentation¹. Quoique Ouranos, dieu de la légende, mais dieu sans culte, paraisse avant tout et presque uniquement une figure naturaliste, le Ciel à peine personnifié, la qualité royale lui est aussi essentielle qu'à Cronos et à Zeus. Il fut le premier à régner sur le monde entier, dit Apollodore à la première ligne de sa *Bibliothèque* et Diodore rappelle (III, 47) que, parmi les quarante-cinq enfants du Ciel, la fille aînée s'appelle *Basileia*. Les cosmogonies orphiques, autant et plus que celle d'Hésiode, sont des basileogonies. Ἀρχή, δυνάμεις, ἡγεμονία sont les enjeux et les mobiles de toute la geste d'Ouranos et des Ouranides (p. 44). Ouranos déteste ses fils parce qu'ils sont forts et, par précaution contre eux, il les enchaîne. « Les liens d'Ouranos, sous une forme... nullement morale et toute politique... assurent le Souverain contre ses « détronéurs naturels », les mâles de sa famille. Ce lien ne lie évidemment ses fils que parce qu'ils sont ses héritiers, ses rivaux (θεινότατοι παίδων, dit Hésiode), parce qu'il sait qu'ils le dépouilleront de son pouvoir (ἐκπεσεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆς ἀρχῆς μαθῶν, disent les Orphiques), parce qu'ils sont physiquement redoutables (μεγέθει τε ἀνυπέρβλητοι καὶ δυνάμει, dit Apollodore), et l'expérience lui donne raison, non seulement sa propre expérience, mais celle de son successeur Cronos, sensible aux mêmes craintes et victime des mêmes révoltes. Le sens politique de l'aventure... est qu'entre les porteurs d'un même sang royal il y a compétition naturelle, menace et violences. L'histoire d'Ouranos est celle d'une transmission de pouvoir à la fois dynastique et révolutionnaire, à la fois sanglante dans sa forme et régulière, fatale même, dans son principe » (pp. 53-4). Dumézil paraît ici considérer comme archaïque l'aspect familial de la compétition et sur ce point je me séparerai nettement de lui. Je crois que primitivement le conflit mettait aux prises deux hommes étrangers l'un à l'autre et que leur inscription à l'intérieur d'un même *génos* résulte d'une adaptation à une forme sociale relativement récente. Pour le reste, Dumézil montre parfaitement comment le mythe d'Ouranos a été influencé par les vieux rites relatifs à la conquête violente du pouvoir.

¹ *Ouranos-Várana*, Paris, 1934.

Rivalité de Cronos et de Zeus. — Pohlenz¹ a très bien vu que, dans la mythopée archaïque, Cronos a un seul fils qui est Zeus. Cela est encore impliqué dans un passage de la *Théogonie* hésiodique : Cronos avale ses enfants par peur d'un oracle qui lui a annoncé qu'il serait vaincu par son fils (ἐφ' ὑπὸ παιδὶ δακτύλῳ). On reconnaît ici ce thème de la menace supérieure, commode pour expliquer tardivement une hostilité qui, à l'origine, se comprenait d'elle-même. D'ailleurs, le mythe de Cronos s'est compliqué pour plusieurs raisons. D'abord, comme plusieurs dieux et déesses passaient pour être les frères et les sœurs de Zeus, ils sont devenus tous des Cronides et la lutte s'est marquée entre leur père et eux tous. D'autre part, il y avait à Delphes une pierre pas bien grosse, dit Pausanias, que chaque jour on arrose d'huile et que, chaque année, on couronne de bandelettes de laine blanche (X, 24, 5). Les Grecs ont tôt cessé de reconnaître, dans des fétiches de ce genre, des dieux en soi; ils les ont alors rattachés à une légende divine ou héroïque et ils y ont vu des reliques. Dans la *Théogonie* (485 sqq) figure déjà la légende étiologique relative à la pierre aux bandelettes : c'est une de celles que Rhéa fit avaler à Cronos qui croyait ainsi engloutir ses enfants². A partir du moment où plusieurs enfants sont menacés par un ogre et successivement enfermés par lui, le sauveur doit être le plus jeune qui échappe par miracle pour assurer la revanche de ses frères, thème maintes fois traité dans des contes populaires. Zeus est devenu ce dernier-né. On distingue encore les étapes qui ont conduit au mythe tel que nous le connaissons, à partir d'une version qui opposait, non un père à ses enfants, mais un vieux chef à un être jeune avide de pouvoir. *Basileus* est l'épithète habituelle de Cronos comme de Zeus. Les prêtres de Cronos en Elide s'appellent *Basilai*. De la parenté entre Cronos et Zeus dérive une hostilité et rien qu'une hostilité. C'est qu'en effet, dans le rite que la légende transpose, ils étaient des étrangers et des rivaux et ils n'étaient point autre chose. Ils sont devenus un Père et un Fils à partir du moment où la succession s'est

¹ s. v. *Kronos*, apud Pauly-Wissowa.

² Les enfants sont Hestia, Déméter, Hadès, Posidon, Zeus. Le thème de l'engloutissement paraît lié à celui de la succession au pouvoir. Cf. J.-E. HARRISON, *Themis*, p. 248.

faite dans le cadre de la famille. Dès lors, la rivalité entre eux devenait moralement révoltante, et, comme Zeus, de plus en plus, était un dieu juste, il a fallu faire de Cronos l'agresseur. Mais Cronos lui-même ne pouvait être tout à fait injuste. C'est donc qu'il agit sous la menace d'un oracle. Les mêmes tendances psychologiques composeront la légende du parricide d'Œdipe. Mais le thème de la conquête violente est si bien l'essentiel de la légende de Cronos qu'il y figure encore sous une forme différente de celle qu'atteste la *Théogonie*.

En effet, Pausanias a sauvé une précieuse tradition qui dit : « On raconte qu'à Olympie Zeus s'est battu contre Cronos pour obtenir le pouvoir; d'autres disent que le combat eut lieu après qu'il l'eut pris ¹. » Et l'on racontait aussi qu'Héraclès fondant les jeux défia ceux qui voudraient se présenter. Zeus seul risqua le coup et combattit contre son fils. Les deux adversaires s'étant révélés égaux, Zeus se fit connaître : dénouement pacifique dans le conflit des générations ². On pourrait croire que la mention de ces combats en marge de Delphes (légendes de Phorbas, de la pierre emmaillottée), en marge d'Olympie (lutte de Cronos et Zeus, de Zeus et Héraclès), sont des légendes étiologiques nées des jeux. Il est probable au contraire que les jeux eux-mêmes sont nés, comme les légendes, de joutes qui étaient des rites de probation parmi lesquels la conquête par meurtre fait figure de cas particulier ³. Les éléments étiologiques se décèlent et s'isolent aisément. Par exemple, si Diodore raconte qu'Œnomaos sacrifiait un bélier noir avant d'entrer en lice, c'est évidemment pour expliquer que, de son temps, on en sacrifiait encore un à Péllops, avec un rituel assez particulier ⁴. La rivalité entre le Vieux Roi et son futur successeur appartient à une couche rituelle bien plus ancienne, partiel-

¹ Paus., V, 7, 10. Δία δὲ οἱ μὲν ἐνταῦθα παλαιῶσι καὶ ἀπὸν Κρόνον περὶ τῆς ἀρχῆς, οἱ δὲ ἐπὶ κατεργασμένῳ ἀγωνοθετήσασί γασσι ἀδύον. L'arché que se disputent les deux rivaux peut être celle d'Olympie et aussi le gouvernement du monde. Cela nous importe peu ici.

² Lyc., *Alex.*, 41 et Tzetzés, *ibid.*

³ Cf. F.-M. Cornford, *apud* J.-E. Harrison, *Themis*, pp. 212 ss., qui voit à l'origine des jeux un festival de nouvel an. Il mentionne (p. 219) Phorbas, Œnomaos et Cronos comme exemples de Vieux Rois menacés par leur successeur. On comprend mal qu'il n'ait pas joint Ouranos et Laïos à cette liste et qu'il n'ait pas été frappé davantage par le rôle que joue le conflit des générations dans presque toutes les légendes grecques.

⁴ Diod., IV, 73; Paus., V, 13, 2.

lement effondrée, difficile à reconnaître. Mais on la distingue encore fort bien dans les histoires qui associent étroitement les trois termes suivants : conflit des générations, lutte, conquête du pouvoir.

Il est curieux qu'on n'ait jamais songé à rapprocher la lutte entre OEdipe et Laïos de celle qui oppose Zeus et Cronos. Le parallélisme est cependant frappant, non seulement entre les mythes qui sont la chaîne des deux légendes, mais encore dans les commentaires psychologiques, les justifications morales qui en sont la trame. Le conflit des générations y figure deux fois : il y a inimitié entre Cronos et Zeus; auparavant il y avait eu inimitié entre Ouranos et Cronos. Il y a inimitié entre Laïos et OEdipe, après quoi il y aura inimitié entre OEdipe et ses fils¹. OEdipe sera séquestré par ses fils comme Cronos par Zeus. Je reviendrai sur l'histoire des fils, étrangère à la mythopée primitive. Pour le moment, voyons comment se sont colorées, dans l'esprit des poètes, les légendes inspirées par des rites parmi lesquels celui de Némi a été le mieux étudié.

Les rois qui ont conquis leur pouvoir en tuant leur prédécesseur ou en le réduisant à l'impuissance ont été représentés comme des *coupables*. Leur faute est du reste atténuée, car le vieux roi était déloyal et abusait de son pouvoir. Et lui-même avait des excuses, puisqu'un oracle l'avait averti que son successeur le menaçait. Un cycle est ainsi constitué où, à proprement parler, il n'y a plus d'agresseur : les deux adversaires songent seulement à se défendre. Malgré cela, la victoire n'est pas un triomphe heureux; elle ne termine rien; bien au contraire, elle commence une nouvelle série de violences. Cela est sensible dans *Prométhée* où Eschyle montre, aussitôt après la victoire sur Cronos, un Zeus haineux, jaloux et tyrannique. Il est vrai que Zeus lui-même, comme Cronos avant lui, est inquiet par un oracle qui le menace d'un fils plus fort que lui-même — ce qui nous ramène une fois de plus au conflit des générations. Phorbos est un bandit de grand chemin qui

¹ Un scolion au vers 1010 des *Phéniciennes* dit : « Sosiphane le tragique dit que Ménécée fut tué par Laïos. » Il ne doit pas être question du fils de Créon, mais bien du père de Jocaste. Si le renseignement est exact, Sosiphane aurait introduit dans la légende thébaine un élément emprunté à celle de Pélops et le conflit des générations y aurait figuré trois fois.

impose aux pèlerins des épreuves terribles, après quoi il mutilé et outrage les cadavres. En le tuant, Apollon délivre les abords du sanctuaire, victoire toute morale qui permet au vainqueur d'échapper à l'odieux qui pèse sur Zeus, sur Pélops, sur OEdipe. Car OEnomaos a beau être un vieux renard qui tue les compétiteurs d'un coup de lance dans le dos, Pélops lui-même triomphe grâce à des moyens peu avouables, par l'aide d'Hippodamie qui traite son père comme la fille de Protée traite le sien, et par la trahison du cocher Myrtilé, que Pélops jette dans la mer après avoir obtenu de lui les bons offices qui lui ont assuré la victoire. L'histoire de ce Myrtilé, au service tour à tour du beau-père et du gendre, est empreinte de la même culpabilité double qui, dans nos récits, frappe à la fois le vainqueur et le vaincu. La version sentimentale de l'aventure est rapportée par Pausanias. Myrtilé, fils d'Hermès, aime Hippodamie et, par son art, il conduit les chevaux d'OEnomaos de façon que les prétendants soient invariablement rejoints et occis. Entendons que l'épreuve est faussée au bénéfice du Vieux Roi. Pélops corrompt Myrtilé en lui promettant que, s'il est vainqueur, il lui permettra de dormir une nuit à côté d'Hippodamie. La victoire acquise, il se débarrasse d'un collaborateur trop empressé à réclamer son salaire ¹. Le triomphe de Pélops est maudit aussitôt que conquis. La *Nekyia* dit qu'*OEdipe régna sur Thèbes en vertu des volontés funestes des dieux, et parmi beaucoup de maux*. Ces vers auraient paru moins énigmatiques aux commentateurs s'ils les avaient rapprochés d'une épode de Sophocle qui exprime le même sentiment à l'égard de Pélops. Les femmes du chœur encouragent Electre en lui faisant espérer que le songe de Clytemnestre présage un revirement du sort. Puis, comme si elles s'avisèrent tout à coup que cette aube tant attendue sera marquée d'un nouveau meurtre, elles chantent : « *O fatale chevauchée de Pélops, tu t'es avancée vers cette terre, autrefois, pour son malheur. Depuis que, lancé à la mer, Myrtilé s'est endormi, arraché du char d'or par un coup malheureux, jamais plus, depuis ce jour, la violence n'a quitté ce palais* »

¹ Paus., VIII, 14, 10; Phérécyde *apud* sc. Soph., *El.*, 509; scol. *Oreste*, 981. On peut rapprocher le rôle de Myrtilé d'un épisode de la vie de Siegfried, qui, lui aussi, conquiert pour un autre.

opulent¹. » Comme dans les vers de l'*Odyssée*, le poète rapproche, d'une part, *richesse* et *pouvoir* et, d'autre part, les *violences* qui résultent du coup frappé (*αἰχία*).

Certains poètes ont supprimé le thème de la succession par meurtre et l'ont remplacé par une version moins choquante. Ainsi s'explique la légende homérique du sceptre d'or envoyé par Zeus à Pélops, remis par Pélops à Atrée et passant ensuite paisiblement à Thyeste, puis à Agamemnon. Aristarque concluait de ce passage qu'Homère ignorait la rivalité entre les deux frères. Il faudrait admettre aussi qu'il ignore la mort d'OEnomaos et cela est bien invraisemblable. D'autre part, jamais, ni chez Homère, ni ailleurs, on ne voit un cadet succéder à un aîné qui a des fils. Cette histoire est trop édifiante pour n'être pas tendancieuse. Le poète connaissait les crimes de la maison de Pélops, mais, écrivant la geste d'Agamemnon, il a préféré traiter une version qu'il jugeait plus honorable pour la famille de son héros². De même, Eschyle, connaissant les traditions relatives à la victoire d'Apollon sur Python, y substitue de propos délibéré un accord pacifique entre Gê-Thémis et le jeune dieu son successeur. Du reste, les tragiques ne tiennent aucun compte de l'interprétation optimiste d'Homère au sujet de la succession chez les Pélopidés, pas plus qu'Euripide ne tient compte de l'interprétation optimiste d'Eschyle au sujet de l'avènement delphique d'Apollon. Le poète de la *Nekyia* n'avait pas les mêmes raisons pour ménager les lignages issus d'OEdipe que celui de l'*Iliade* pour ménager la mémoire des Pélopidés. Il marque crûment l'hostilité du père et du fils. Ce seront les tragiques, et peut-être, avant eux, quelque épopée perdue, qui donneront du combat une version atténuée.

Dans le « résumé de Pisandre », la bataille est représentée comme une rixe de grand'route. Les deux chars arrivent ensemble au Chemin Fourchu et se disputent le passage. Laïos a un cocher avec lui, OEdipe semble être seul. Le fouet de Laïos atteint OEdipe, qui tue les deux hommes, puis il les enterre avec leurs vêtements. Il garde pour lui le baudrier et l'épée de

¹ *El.*, 504 ss. Aucune traduction ne saurait épuiser ces vers admirables. On retrouve le même sentiment chez Euripide, dans la monodie d'Electre (*Oreste*, 987 ss.).

² Cf. A. SEVERYNS, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège et Paris, 1928, p. 232.

Laïos et conduit les chevaux à Polybe son père nourricier. S'il enterre les deux morts avec leurs vêtements, cela implique un acte de respect. Ce détail était probablement nouveau dans cette mythopée, car le narrateur le met en évidence. De plus, une tradition qu'Apollodore connaît encore veut que les deux morts (évidemment abandonnés sur place par OEdipe) aient été enterrés par Damasistratos, roi de Platées. Cette tradition se répétait autour du Chemin Fourchu de Daulide, où se trouvait le prétendu tombeau de Laïos¹. L'ensevelissement des victimes par le meurtrier paraît donc une invention propre au « résumé de Pisandre » et elle ne s'est pas imposée aux poètes postérieurs. D'autre part, le résumé montre OEdipe frappé par le fouet de Laïos. Un fouet n'est pas une arme; il suggère un geste maladroit qui met en colère un garçon trop prompt à se croire outragé. De même, dans *OEdipe-Roi*, le fils reçoit du père un coup de bâton et lui en donne un² qui se trouve mortel (805). Dans les deux cas, il y a simplement échange de coups entre un vieillard et un jeune homme qui, plus vigoureux, cogne trop fort, sans avoir pensé à mal. Aucun des deux adversaires n'est inspiré par la haine. Persée tue son grand-père par erreur, d'un disque mal lancé. Un épisode de ce genre aurait bien servi le propos de Sophocle, qui innocente OEdipe dans la mesure du possible. Puisque ni le « résumé de Pisandre », ni Sophocle ne se sont résolus à faire d'OEdipe un meurtrier involontaire, c'est que la mythopée antérieure leur imposait le thème du combat.

On a beaucoup admiré l'habileté avec laquelle Sophocle a composé l'épisode du Chemin Fourchu. OEdipe seul rencontre Laïos escorté, c'est-à-dire qu'au moment où la bagarre éclate, il est en état de légitime défense. Il tue tous ses adversaires sauf un. Celui-ci, qui s'est échappé, laissant un voyageur solitaire massacrer tous les autres, mentira par honte en racontant l'accident, et, pour masquer sa lâcheté, dira qu'ils ont été attaqués par des brigands : récit inexact qui mettra OEdipe sur une fausse piste. L'œuvre inconnue résumée dans le scolion des

¹ Paus., X, 5, 3; Apoll., III, 5, 8, 1.

² Ce détail ne s'est du reste pas imposé à tous les mythographes. Chez Nicolas de Damas, OEdipe tue Laïos de son épée (*F. H. G.*, III, fr. 15).

Phéniciennes mettait deux adversaires en face d'Œdipe, probablement aussi afin de diminuer les torts du parricide.

Ces textes suggèrent une question : quelle forme avait la lutte rituelle dont notre mythe offre une transcription ? Était-ce un combat ou une course ? En effet, la course comme la lutte habilitait à la royauté. N'oublions pas que toutes les traditions, si divergentes qu'elles soient par ailleurs, font de la première joute olympique une lutte pour le pouvoir. On a vu plus haut (p. 84) celles qui opposent Zeus et Cronos, Héraclès et Zeus. Elles combinent trois termes : conflit des générations, bataille, conquête de la royauté. Une autre légende, relative à l'institution, non plus des combats, mais de la course, groupe du moins les deux derniers : Endymion crée les jeux en faisant concourir ses propres fils. Parmi eux, Épéios l'emporte et obtient la royauté. Plutarque fait souvenir aussi que la course fut d'abord la seule compétition olympique et qu'elle eut primitivement le caractère d'un défi à mort : « J'hésite à rappeler qu'anciennement il y eut à Pise une joute consistant en un duel, lequel se terminait seulement par la mise à mort des vaincus ¹. » La légende de Pélops et d'Œnomaos est l'exacte transcription de ces deux épreuves, course et duel à mort, combinées. Est-il impossible de les retrouver l'une et l'autre dans nos versions de la mort de Laïos ?

Laïos voyage en char chez Pisandre, en voiture trainée par des mules chez Sophocle ; Œdipe est à pied. Apollodore dit avec une insistance curieuse qu'ils sont tous deux en char, ce qui prouve en tout cas que l'ἀπίνη à quatre roues de Sophocle ne s'était pas substituée dans les imaginations à l'ἄρμα de l'ancienne légende, où, certainement, Œdipe lui aussi était en char ². Sophocle et Euripide ont fait de lui un piéton, d'abord

¹ Paus., V, 1, 4; Plut., *Quest. Symp.*, p. 675 c. Je crois impossible de tirer un argument du *regifugium* latin où Frazer, *Origines magiques de la royauté*, trad. fr. p. 296, proposait de voir la survivance d'une épreuve servant à décerner pour un an la royauté comme prix au coureur le plus rapide. Depuis, dans son commentaire aux *Fastes* d'Ovide, s. v. II, 685, il a reconnu que plusieurs explications étaient possibles. Rosenberg *apud* Pauly-Wissowa, s. v. *Regifugium*, dit très judicieusement que, faute des hypothèses sur le *regifugium* du 24 février, les deux fêtes paraissant complémentaires l'une de l'autre.

² *Oed. R.*, 803; Sc. *Phén.*, 1, τὸ ἄρμα ὑποστρέψας. Apoll. III, 15, 7, 3, ἐπ' ἄρματος δὲ διὰ τῆς Φωκίδος φερόμενος (Οἰδίπους) συντυγχάνει κατὰ τινὰ στενὴν ὁδὸν ἐπ' ἄρματος ὀχουμένῳ Λαΐῳ.

pour qu'il fût seul et ne pût être considéré comme l'agresseur, ensuite, pour rendre plus vraisemblable l'identification tardive du meurtrier. Et cependant, nul doute que deux chars n'expliquent mieux l'altercation.

Le « résumé de Pisandre » dit que la rencontre eut lieu dans le Chemin Fourchu, mais non où était ce chemin que tout le monde semblait connaître. Le Chemin Fourchu figure dans tous nos textes, mais les poètes ne le plaçaient pas au même endroit : Eschyle le mettait près de Potnies, Sophocle près de Daulis¹. Il est très curieux que le *dessin* très tôt fixé de ce carrefour ait joué un rôle dans la légende alors que son *emplacement* n'en jouait aucun et restait flottant. C'est qu'une bifurcation de routes est propice à la rencontre de deux hommes qui viennent chacun de son côté et se découvrent l'un à l'autre à l'entrée du tronçon commun². Serait-ce que leurs trajets à tous

¹ Scol. d'*OEd. R.*, 733; Esch., fragm. 173. — C. Robert conclut une longue discussion (*Oidipus*, pp. 80-94) en disant que c'est la version eschyléenne qui a le plus de chances d'être la plus ancienne. Là comme en trop d'autres endroits, il tire ses arguments de la vraisemblance et combine sur la carte les itinéraires des deux voyageurs. Sa consciencieuse recherche s'inspire de ce principe « qu'une légende à l'état naissant a besoin d'exacritude topographique » (p. 90). Est-ce bien sûr? M. Nilsson (*Gött. gel. Anz.*, 1922, p. 41) pense avec raison le contraire. En ce qui concerne celle d'OEdipe, il semble bien que, ce qui est primitif, c'est le détail du *Chemin Etroit* ou du *Chemin Fourchu*. Beaucoup de carrefours grecs ont prétendu avoir vu le parricide. Pausanias (X, 5, 3) a visité en Daulide l'endroit appelé le Chemin Fourchu (*ἐπὶ ὁδῶν ἀπὸ τῆς καλοῦμένην σχιστῆν*) où se trouvait le monument élevé par Damasistratos à Laïos et à son esclave. C'était un tas de ces tas de pierres (*λίθοι κορυφῆς σεσωρευμένοι*) que les voyageurs formaient en l'honneur d'Hermès. L'identification de ce tas avec un tombeau de Laïos doit être récente, comme aussi l'idée de rattacher aux ablutions d'OEdipe la fontaine de la route d'Anthédon à Thèbes (Paus., IX, 18, 6). Tout cela est né soit de nos poèmes, soit du détail du Chemin Fourchu déjà cliché dans le « résumé de Pisandre » (*ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῷ*) et dont l'étonnante importance ne s'explique pas complètement.

² Il m'est impossible de comprendre comme Louis Roussel (*R. E. G.*, XLII, 1929, p. 361) la scène du meurtre dans *OEdipe-Roi*. Si OEdipe a le char en face de lui (*ζυγηντιάζον*), ou bien il se rangera, ou bien les chevaux le piétineront; le héraut et Laïos ne pourront pas le pousser violemment hors du chemin (*πρὸς βίαν ἤλωνέτην*). Aussi Roussel est obligé de traduire : *me, criaient brutalement de leur céder le chemin*. Il vaut mieux prendre ces mots dans leur sens courant et *ζυγηντιάζον* avec la valeur atténuée de *rencontrer*, qu'il a souvent. Si les voyageurs se *croisent* sur un chemin unique, le détail de la Fourche ne sert plus à rien, ce que Roussel reconnaît (p. 365). Il pense que, si la tradition populaire a fixé la rencontre au *Stavrodhromi*, c'est que celui-ci était un « lieu stratégique, célèbre par vingt batailles ». Mais précisément la tradition populaire ne savait plus du tout en quel lieu de la Grèce OEdipe avait tué Laïos; elle n'avait retenu que le détail du Chemin

deux ont été inventés uniquement pour justifier cette image : deux chars qui se disputent le passage ? Sophocle décrit en deux vers un chemin au fond d'un vallon, étranglé dans une chèneaie où les deux voyageurs sont portés l'un vers l'autre sans se voir :

Ἦ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη γάπη
ὄρουμός τε καὶ στενωπός ἐν τριπλαίῃς ὁδοῖς (Ed. R., 1398-9).

Apollodore parle simplement d'un chemin étroit. Tout cela suggère une conclusion : nous retrouvons partout le souvenir d'une course transformé en incident de voyage. Cela expliquerait pourquoi s'est conservé le nom du cocher de Laïos qui, dans nos tragédies, ne joue aucun rôle sinon qu'il est tué avec son maître et ne mérite vraiment pas d'être nommé. Le détail aurait au contraire son importance si ce cocher s'était trouvé auprès de Laïos comme Myrtilé auprès d'OEnomaos pour l'aider dans une joute dont l'enjeu était grave. Phérécyde l'appelle Polypoitès (Scol. *Phén.*, 39). Pausanias (X, 5, 7) dit qu'il fut enterré avec son maître par Damasistratos. Le cocher est devenu un héraut chez Apollodore (III, 5, 7, 5) qui l'appelle Polyphontès : influence de Sophocle (qui remplace le char par une voiture que Laïos conduit lui-même, ce qui fait que le cocher devient un héraut) et d'Euripide (qui mentionne encore le conducteur, mais simplement pour dire qu'il interpelle OEdipe et l'invite à céder la place, jouant ainsi le rôle d'un héraut, *Phén.*, 39). Personne ne s'est étonné qu'un héraut ou un domestique ait reçu un nom, comme en ont les cochers de mérite chez Homère, et qu'il ait été admis à partager le tombeau et le monument de son maître. Dans le « résumé de Pisandre », le cocher est tué et enterré par OEdipe : on trouverait peu d'autres exemples, je pense, d'esclaves ensevelis par un jeune prince. Quand la course s'est effacée de la mythopée historique, les traditions relatives au cocher et à son nom sont devenues confuses. Rappelons enfin que Laïos s'attache à Chrysisse en lui apprenant à monter en char.

Si cette hypothèse est exacte, la légende d'OEnomaos et

Fourchu. Roussel trouve invraisemblable le πόλις δὲ νιν γηλαίς πέροντας ἐξεφρόνισσον ποδῶν des *Phén.*, 41-2. Oui, si l'on imagine des chevaux écrasant les pieds d'un homme qui vient vers eux. Non, si l'un d'eux blesse le mollet d'un homme qu'il dépasse après l'avoir heurté. L'exagération réside simplement dans les pluriels.

celle de Laïos auraient suivi deux évolutions bien différentes. Dans la première, le thème de la course est venu à l'avant-plan, celui de la lutte s'est effacé au point que parfois le vaincu se tue, parfois il est tué par le vainqueur. Dans la seconde, c'est le souvenir de la course qui s'est obscurci, celui de la lutte gardant toute sa précision.

Nous avons comparé la légende de Laïos avec celle de Cronos. Ce sont les seules où l'ancien principe de la succession par meurtre soit concilié avec le principe plus tardif de l'hérédité, c'est-à-dire que les deux rivaux sont un père et un fils. Ces légendes ne pouvaient être nombreuses : si le fils hérite normalement de son père, à quoi bon l'affronter pour le vaincre ? Cela serait utile seulement si un fils, pour une raison quelconque, a été exclu de son patrimoine, ou si un être immortel dispute le pouvoir à un autre être immortel, — ce qui ne veut pas dire que les Grecs aient inventé le conflit pour expliquer la dépossession partielle de Cronos¹, mais que, trouvant le mythe à l'état flottant, tel qu'il venait de naître du rite de Némé, ils l'ont opportunément fixé dans l'histoire d'un Immortel déclinant. Dans le cas d'OEdipe, le parricide d'intention n'existe plus, ce qui, pour des auditeurs d'Eschyle, lui enlevait une partie de son horreur. On voit à quelles chances exceptionnelles, dans l'ordre de la vraisemblance romanesque comme dans l'ordre de la morale, a tenu le succès de la légende thébaine.

*
**

Quelle place faut-il faire dans l'histoire des mythopées à la version minyenne telle que la rapporte Nicolas de Damas (fr. 15) ?

Laïos part de Thèbes pour Delphes avec Epicaste et rencontre à Orchomène OEdipe qui vient de Corinthe d'où il est parti ἐπὶ ζήτησιν ἑπιπῶν, ce qui peut signifier qu'il s'en est allé faire une razzia ou bien qu'il a voulu reprendre des chevaux enlevés à Polybe. Les deux voyageurs se disputent le passage. OEdipe donne au héraut un coup de hache et tue Laïos qui vient au secours de son serviteur. Mais il ne touche pas à la femme

¹ Comme le veut Pohlenz, s. v. *Kronos*, apud Pauly-Wissowa.

qui les accompagne. Puis il fuit dans la montagne et se cache dans les bois. Epicaste enterre les deux morts sur place dans le Laphystion. Œdipe, au bout d'un certain temps, retourne d'Orchomène à Corinthe et rapporte à Polybe les mules de Laïos. La suite des événements est celle qui est connue par ailleurs.

Si Epicaste était dans la voiture de Laïos au moment du meurtre, elle a dû voir Œdipe. Comment ne le reconnaît-elle pas lorsqu'il brigue sa main après avoir vaincu la Sphinx? Il y a là quelque chose qui nous échappe.

Quant à la fuite d'Œdipe dans la forêt, elle ne joue aucun rôle dans la tradition même où elle figure. Peut-être faut-il l'expliquer comme une contamination entre la légende thébaine et le sacrifice des Athamantides, tel qu'il se pratiquait au sanctuaire de Zeus *l'Ogre* (si vraiment Laphystion vient de λαφύσσειν). Tout descendant d'Athamas qui était entré dans l'hôtel de ville devait s'enfuir vers la montagne, et s'il était pris, il était tué. Peut-être racontait-on autour du Laphystion d'autres histoires encore de meurtres et de fuites. Nous n'essayerons pas de tirer quoi que ce soit de cette fragile hypothèse, ni davantage de chercher les traces de mythopées anciennes dans le pot-pourri de versions étranges que donne un scoliaste des *Phéniciennes* (26): « Certains disent qu'Œdipe était le fils du Soleil. Quelques-uns racontent qu'Hippodamie, femme d'Œnomaos, a calomnié Œdipe auprès de son mari et qu'il tua Laïos en portant secours à Chrysippe que Laïos voulait enlever. Comme Jocaste était venue pour enterrer le corps, Œdipe s'unit à elle et engendra les enfants (*sic*), puis, ayant deviné l'énigme, il fut identifié. D'autres racontent que Polybe l'aveugla après avoir entendu un oracle qui annonçait qu'Œdipe tuerait son père. D'autres, que c'est sa mère qui l'aveugla et qu'il tua non seulement la Sphinx, mais aussi le renard de Teumesse, comme le veut Corinne. » Autour d'un récit central, qui doit résumer un roman de basse époque et de basse qualité, un grammairien semble avoir réuni à plaisir les variantes les plus excentriques de certains épisodes consacrés. Comment faire pour y distinguer les parcelles archaïques et les inventions gratuites d'auteurs affolés de nouveauté?

Les autres légendes relatives à Laïos apprendront peu de chose.

Il y avait à Thèbes plusieurs traditions qui racontaient différemment la fondation de la ville et le passé de la cité. Les historiens les juxtaposèrent de façon qu'elles eussent leur place dans un récit suivi. Cela les obligea d'admettre de fréquents changements de dynasties. Cadmus est l'éponyme de la Cadmée et des Cadméens, célébré comme tel par les deux grands poètes du pays, Hésiode et Pindare. Lorsqu'on voulut le mettre en rapport avec Dionysos, on lui donna pour filles Sémélé la mère du dieu et Ino la tutrice de l'orphelin. Le *Catalogue des femmes* annexé à la *Théogonie* lui attribue deux autres filles encore, Agavé et Théonoé, ainsi qu'un fils Polydore qui servira simplement à assurer le lien avec la lignée Labdacos-Laïos-OEdipe. D'autre part, il fallait introduire les Spartes, tradition indépendante à l'origine de la légende de Cadmus. On raconte que c'était Cadmus qui avait tué le dragon, semé les dents et marié sa fille Agavé à l'un des Spartes, Echion. Peut-être sent-on encore faiblement dans *Antigone* une opposition entre les Spartes autochtones et les Labdacides immigrés; mais ce thème, dont Robert a certainement exagéré l'importance, peut bien être une invention de Sophocle. D'autre part, on disait que Thèbes avait été bâtie par Zéthos et Amphion, les jumeaux nés de Zeus et d'Antiope, prétention inconciliable avec celle de Cadmos. Ici, encore on arrangea les choses : ou bien les jumeaux construisent Thèbes qui est détruite par les Phlégiens et rebâtie par Cadmus; ou bien ils viennent après Cadmus, tantôt avant le règne de Polydore, tantôt avant celui de Laïos, et on leur attribue seulement la construction des remparts autour de la ville basse ¹.

Polydore et Labdacos sont deux personnages sans légende. Laïos en revanche est le héros de deux épisodes probablement tout à fait indépendants l'un de l'autre à l'origine. L'un est qu'il épouse Jocaste et qu'il est tué par leur fils. L'autre est qu'il aime et enlève Chrysippe, en conséquence de quoi il est l'un de ceux à qui l'on attribuait l'introduction de la pédérastie en Grèce. On trouvera ci-dessus, *Introduction* p. xviii, quelques

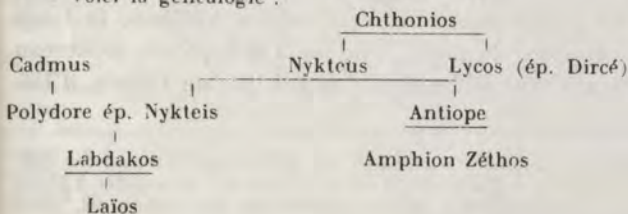
¹ Les textes ont été réunis par C. ROBERT, *Griech. Heldensage*, p. 114, n. 6 et 7.

notes au sujet de ce dernier thème dont l'historique dépend de l'idée qu'on se fait du « résumé de Pisandre » et de l'argument byzantin des *Sept devant Thèbes*. Au surplus, Laïos fils de Labdacos et Laïos amant de Chrysis sont probablement à l'origine deux personnages différents identifiés ensuite à la faveur d'une homonymie plus ou moins complète, lorsque la figure du roi béotien eut pris, grâce aux poètes, quelque solidité. Un prince thébain s'appelle *Leitos* chez Homère; Wilamowitz voyait en lui un doublet de Laïos¹. L'identification aura été favorisée parce que Laïos est, comme Œnomaos, un vieux roi tué par son successeur : Laïos punit Pélops en son fils Chrysis et sera puni par son fils Œdipe. J'ai fait remarquer que le thème du char apparaît déjà dans cet épisode de la jeunesse de Laïos. Mais, pour amener une rencontre entre Chrysis et lui, il fallait amener le Thébain en Elide. On raconta que Labdacos était mort en laissant un fils âgé d'un an, lequel avait été élevé par son arrière-grand-oncle maternel Lycos². Lycos régna pour Laïos pendant vingt ans, puis fut tué par Amphion et Zéthos qui voulaient venger leur mère Antiope. Laïos obligé de fuir arriva en Elide où il fut hébergé par Pélops. Après la mort d'Amphion il revint à Thèbes pour la gouverner. Dans cette histoire compliquée qu'Apollodore a transcrite (III, 5), on devine des inventions de poètes pour souder l'une à l'autre l'aventure thébaine et l'aventure pisienne et des inventions de logographes pour faire place, dans les antiquités béotiennes, à tous les noms royaux dont des traditions hétéroclites avaient gardé le souvenir.

Dans Pausanias (IX, 5), Lycos est chargé d'élever d'abord Labdacos, puis, après la mort prématurée de celui-ci, Laïos. La maison d'Amphion et de Zéthos est ravagée par une épidémie,

¹ *Hermes*, XXXIV (1899), pp. 77 ss.

² Voici la généalogie :



ce qui permet à Laïos, après leur règne, de reprendre la succession de son père. Nicolas de Damas (fr. 14) veut que Laïos se soit mis d'accord avec les jumeaux et leur ait donné des compensations pour les sévices exercés par Lycos et sa femme Dirce envers Antiope. Ces récits sont trop évidemment des explications inventées pour rendre compte d'incompatibilités et de contradictions gênantes. Ils contiennent des bribes de traditions locales, mais les raccords entre les éléments sont tardifs et arbitraires.

Un seul détail mérite peut-être d'être relevé : c'est le nom de l'oncle-tuteur, *Lycos*. Le tuteur de Thésée, qui s'appelle aussi *le Loup*, est un personnage fort antipathique. Le Lycos thébain se conduit correctement envers son pupille, mais fort mal envers sa nièce Antiope, finalement vengée par ses fils les jumeaux divins. Faut-il suivre Jeanmaire qui voit dans les *Lycurque*, *Lycomède*, *Lycas*, *Lycos*, tuteurs et éducateurs de rois, des personnages « qui appartiennent à l'espèce des monstres et des diables dont on terrorise les novices jusqu'au moment où, instruits par l'initiation même, ils prennent avec le masque qui les a effrayés une liberté qui va jusqu'aux représailles »¹ ? En tout cas, il nous fait remarquer ceci : Lycurque l'Edonien menace Dionysos enfant qui, pour lui échapper, saute à la mer ; Lycomède, grand-père maternel d'Achille, éduque celui-ci et le reçoit chez lui déguisé en jeune fille (on connaît assez le rôle des plongeurs et des travestissements dans le rituel initiatique) ; Lycos est le méchant oncle de Thésée. A ces cas qu'il a groupés, ajoutons celui-ci qui lui a échappé : Euripide dans *Héraclès furieux* appelle Lycos également cet usurpateur qui a tué Créon père de Mégara, qui s'est emparé de Thèbes et qui, au moment où revient le héros, s'apprête à faire périr tous les siens. Le personnage, qu'Euripide invente évidemment de toutes pièces, est donné simplement comme un descendant du Lycos cadméen. Vers 425, à Athènes, *le Loup* était donc une sorte de type, celui de l'usurpateur bourreau d'enfants. Mais, à côté de Dionysos, d'Achille, de Thésée, d'Hé-

¹ H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 575 ss. et notamment 586. Peut-être pourrait-on, à l'aide de ce fil conducteur, reprendre l'étude du mystérieux *Lycos* athénien, démon ou héros des tribunaux, dont Aristophane parle dans les *Guêpes*.

raclès, Laïos est un personnage bien falot. Zéthos et Amphion sont des héros plus intéressants et c'est entre eux et Lycos qu'il faut chercher un rapport primitif, non entre Laïos et Lycos. Si celui-ci est une personnification du *loup-garou* qui servait à terroriser et à instruire les novices, ses pupilles ont dû être primitivement les jumeaux divins et il les tourmentait jusqu'au jour où ils se vengeaient de lui. La légende qui nous est parvenue fractionne ce thème en trois éléments. 1. Lycos est tuteur de Laïos (ou de Labdacos et Laïos). — 2. Avec sa femme Dirce il martyrise sa nièce Antiope. — 3. Les jumeaux les tuent tous les deux. — L'émiettement est tel que sans les parallèles il serait impossible de rien comprendre à la suite des faits¹. Reconnaissons tout de suite que l'histoire de Lycos ne nous apprend rien sur Laïos. Loin de donner plus de densité au personnage, cette analyse conduirait simplement à retirer de sa biographie l'épisode intrus de la tutelle.

*
**

L'étude des cultes donnera davantage.

Hérodote raconte comment Dorieus, fils cadet du roi de Sparte Anaxandridès, reçut le conseil d'aller fonder Héraclée en Sicile. Ce conseil lui venait d'Anticharès d'Eléon en Béotie, lequel interprétait ainsi des *oracles de Laïos*. Il est presque impossible de voir dans ces *Λαίου χρησμοί* des *oracles donnés à Laïos*². En effet, comment le roi de Thèbes aurait-il reçu un conseil destiné à un Héraclide spartiate? De plus, jamais Hérodote ne mentionne un avis de ce genre sans dire d'où il vient. Le génitif qu'il emploie ici doit être une indication de source destinée à inspirer confiance. Quelques lignes plus bas, il rap-

¹ Pour le thème des jumeaux au secours d'une femme, cf. p. 230, Appendice I, pour le thème de l'oncle amoureux et persécuteur de sa nièce, cf. pp. 38-40, 160.

² Hér., V, 43 : Ἐνθῶν τε (dans le Péloponnèse) οἷ (à Dorieus) Ἀντιχάρης ἀνὴρ Ἐλεόνιος συνεβούλευσε ἐκ τῶν Λαίου χρησμῶν... Wilamowitz (*Hermes*, XXXIV, 1899, pp. 77 ss.) comprend de la sorte et se refuse à admettre un Laïos prophète ou dépositaire de prophéties. Et Stein, dans son édition d'Hérodote, à l'appui de l'interprétation *oracles donnés à Laïos*, cite Hér., IX, 33 : τὸ Τισσαμένους μνηστῆρον; Thuc., II, 54 : τοῦ Λακκεδαίμονίων χρηστηρίου, et *Oed. Roi*, 906 : Λαίου Ξέσρακα, où, en effet, le génitif désigne le destinataire de l'oracle. Ces exemples, si on veut bien ne point les tronquer, prouvent le contraire de ce que Stein veut leur

pellera que Dorieus interroge l'oracle de Delphes pour savoir s'il est opportun de suivre le conseil transmis par Anticharès. Les *Λαῖος χρησμοί* doivent donc désigner des oracles rendus par Laïos ou desquels, tout au moins, Laïos était le dépositaire autorisé. C. Robert (*Oidipus*, pp. 10-11) suppose qu'Anticharès était un marchand d'oracles ambulante et que Laïos était primitivement un dieu ou un héros chthonien qui avait à Eléon un sanctuaire où il prophétisait, comme Trophonios à Lébadée, comme Amphiaraos à Oropos. Toutes les conjectures que l'on pourra faire sur le culte inconnu d'Eléon sont évidemment fragiles. Rappelons simplement que la succession par meurtre se rencontre précisément autour de rois magiciens comme était le *Rex Nemorensis* de la campagne romaine.

Supposons qu'il y ait eu à Eléon un ancien siège prophétique où se pratiquait le rite de Némi. Nous avons reconnu dans la mort de Laïos une transcription littéraire de ce rite. Dès lors, on peut imaginer qu'on ait mis sous le nom de Laïos une collection d'oracles qui se débitait à Eléon. Il n'est pas nécessaire que Laïos ait été un dieu ni un dieu chthonien. Si ce nom figurait dans une légende où l'on voyait un roi tué par son successeur, on a pu être tenté de le donner à quelque *chamane* moins illustre dont on avait gardé un seul souvenir précis : que lui aussi avait été tout d'un coup détrôné et tué. Si quelque recueil de prophéties a été de la sorte attribué à Laïos, nul doute que les chresmologues ne l'aient rapidement enrichi. Supposer cela, c'est donc admettre que la légende thébaine s'élaborait avant que le nom de Laïos fût donné aux oracles d'Eléon. Elle devait comporter au moins deux épisodes : l'abandon de l'enfant et le meurtre du père. En effet, puisque les noms de Laïos et d'Œdipe viennent du rite de l'*apothésis* (cf. *supra*, p. 27), c'est là que nous avons le plus de chance de trouver le noyau primitif de la composition.

Hérodote raconte aussi (IV, 149) que la famille lacédémone-

faire dire. Dans les trois cas, la provenance des oracles est clairement indiquée par le contexte : il s'agit chaque fois de Delphes; les lecteurs d'Hérodote et de Thucydide, les auditeurs de Sophocle ne pouvaient donc s'y tromper et prendre le génitif objectif pour un génitif d'origine. Au contraire, *οἱ Λαῖος χρησμοί* sans autre précision ne peut signifier autre chose que *les oracles provenant de Laïos*.

nienne des Egides, qui se donnait comme d'origine thébaine ¹, voyant mourir l'un après l'autre tous ses enfants, inaugura sur le conseil d'un oracle un culte aux *Erinyes de Laïos et d'Œdipe*. Si Hérodote a pu avoir des renseignements exacts sur ce culte tel qu'il était pratiqué de son temps, il ne les livre pas et la suite du texte est fâcheusement mutilée. Le sens même de la phrase centrale n'est pas sûr, car *ἱρὸν ἰδρύειν* peut signifier *dédier un temple* ou *fonder un sacrifice*. Jeanmaire adopte le second sens, imprudemment ², car le premier, qui est de beaucoup le plus fréquent chez Hérodote, semble confirmé par d'autres traditions. En effet, Pausanias parle encore de l'histoire comme d'une chose bien connue et il dit en donnant la généalogie de Polynice : « La colère des Erinyes de Laïos et d'Œdipe ne se déchaîna point contre Tisamène, mais contre Antésion, fils de Tisamène, si bien qu'il émigra chez les Doriens à la suite d'un oracle du dieu » (IX, 5, 15). De son temps tout le monde connaissait donc encore l'histoire des Erinyes irritées contre un descendant de Polynice. Ce descendant, disait-on généralement, était Tisamène. Pausanias a ses raisons, qu'il ne dit pas, pour penser que c'était Antésion. Or, Hérodote semble placer la fondation de l'*hiéron* à l'époque d'Egée ou peu après, c'est-à-dire trois générations après Antésion ³. Les deux auteurs, en divergence sur ce point, le sont aussi en ce qui concerne la suite des événements. Hérodote dit que les Egides qui virent mourir leurs enfants étaient établis à Sparte. Pausanias montre Antésion s'exilant à la suite d'une calamité dont il ne dit pas la

¹ Hérodote, IV, 149, rattache les Egides à Œdipe par les échelons suivants : Polynice, Thersandre, Tisamène, Antésion, Théras, Oiolycos, Egée. C. ROBERT, *Oidipus*, p. 565 ss., estime que cette descendance cadmèenne est une tradition postérieure et que les Egides spartiates prétendaient descendre du Sparte Egeus, c'est-à-dire qu'ils venaient authentiquement d'un *génos* thébain qui se rattachait à la race des dents du Dragon. Nous n'avons heureusement pas ici à prendre parti dans la question compliquée de l'histoire des Egides.

² *Couroï et Courètes*, p. 572. Jeanmaire voit dans le chapitre d'Hérodote la rationalisation de légendes issues elles-mêmes de rites. Il souligne la présence dans la généalogie des *Egides*, d'un *Oiolycos* (*Loup-Brebis* ou *Loup Solitaire*) père d'un *Aigeus*, de même que l'*Aigeus* attique a pour frère un *Lycos*. Tout cela nous ramènerait à un vocabulaire initiatique (cf. p. 96) et il serait vain de chercher quelle réalité historique se cache sous les récits relatifs aux premiers Egides.

³ Il m'est impossible d'entendre le passage d'Hérodote comme Robert qui place la colère des Erinyes peu après l'*Aigeus* mythique, le fils des dents du Dragon.

cause. Il semble bien que la source d'Hérodote et de Pausanias soit une tradition sacerdotale qui aura varié au cours des siècles. S'il en est ainsi, le ἱεῖον dont parle Hérodote serait, non un simple sacrifice fondé par les Egides, mais un temple construit par eux. Il est probable qu'on a discuté longtemps leurs titres de noblesse et qu'ils ont essayé d'affermir leurs prétentions en précisant les circonstances de leur venue à Sparte.

Les modernes ont généralement vu dans l'ἱεῖον un temple à propos duquel ils ont du reste proposé plusieurs théories. Studniczka estime que la fondation remonte authentiquement aux Egides lacédémoniens afin d'étayer leurs prétentions à descendre de Cadmos par Thersandre fils de Polynice. C. Robert pense que le sanctuaire n'est pas une fraude pieuse, qu'Egée, l'ancêtre de la famille, était réellement un noble thébain dont le génos datait son origine des dents du Dragon. Le temple spartiate attesterait donc pour une époque ancienne la présence de légendes béotiennes en Laconie. Plus tard seraient nées les prétentions des Egides à descendre des Labdacides¹.

Lorsqu'on relit aujourd'hui ces chapitres 145 à 153 du IV^e livre d'Hérodote, on est tenté d'y voir une historicisation sommaire de traditions folkloriques et religieuses, de rites habillés en récits. Ils ont reçu du reste plusieurs explications². Dans cette étrange et confuse narration, un détail précisément paraît sûr, parce qu'il est garanti par une réalité concrète, c'est ce qui concerne le temple des Erinyes.

Après ce qui a été dit chapitre I, on ne s'étonnera pas de voir Laïos, Œdipe et leurs Erinyes mis en rapport avec la mort mystérieuse de nouveau-nés. Toutefois, il faut distinguer ici entre plusieurs éléments qui appartiennent à des couches religieuses de niveaux différents et il n'est pas facile de se représenter concrètement comment ils ont pu se combiner.

Laïos mourant a maudit son meurtrier. Œdipe maltraité a maudit ses fils. Les Erinyes suscitées ne se calment pas si aisément. Elles continuent de sévir contre les Egides qui descendent de Polynice; des sacrifices les apaiseront peut-être. Ce raisonnement est cohérent, mais toutes les pièces en proviennent

¹ STUDNICZKA, *Kyrene*, p. 66; ROBERT, *Oidipus*, pp. 12 et 565 ss.

² En dehors de celle de Jeanmaire, cf. G. DUMÉZIL, *Le crime des Lemniennes*, Paris, thèse, 1924.

d'œuvres littéraires tardives. Si le culte spartiate est une fraude pieuse inventée par un Egide afin d'affirmer son origine labdacide, le fondateur a pu en effet être inspiré par de tels souvenirs. Mais si, comme il semble, l'*hiéron* est plus ancien, il doit remonter à des traditions moins élaborées, influencées non point par des légendes poétiques, mais par des rites d'une efficacité immédiate.

N'oublions pas, d'une part, qu'Œdipe est primitivement un maléfique expulsé en qualité d'émissaire pour éloigner une stérilité; d'autre part que la conservatrice Lacédémone est la cité grecque où l'on a le plus et le plus longtemps redouté les nouveau-nés anormaux, signes de la colère des dieux. Il n'est pas impossible qu'une légende analogue à celle d'Œdipe y ait gardé un caractère archaïque qu'elle perdait ailleurs sous l'influence des poètes. D'autre part, un culte a pu exister, créé pour exorciser les forces hostiles qui font naître des enfants difformes et promis à la mort. Ce culte aurait été associé au nom du héros qui personnifiait le vieux rite — rien ne nous dit du reste que ce personnage, à Sparte, s'appelait Œdipe. Plus tard, le tout se serait *modernisé*, c'est-à-dire que tous les personnages auraient reçu un nom consacré par la littérature. Les divinités protectrices des naissances seraient devenues des Erinyes : celles-ci sont encore invoquées dans les *Euménides* d'Eschyle (904-909, cf. 785, 815), contre les maladies et la mort précoce des enfants; les héros du rite auraient été formellement identifiés aux deux princes thébains. Enfin, troisième étape, pour consacrer le tout, un noble spartiate qui se disait d'origine thébaine aurait construit ou restauré un édifice dont il aurait fait honneur à sa lignée.

J'ai toujours pensé que le Fléau décrit par Sophocle faisait partie d'une mythopée antérieure et peut-être archaïque, hypothèse qui cadrerait assez bien avec celle-ci. Mais il est vain de vouloir expliquer des choses obscures par d'autres plus obscures encore.

*
* *
*

Résumons ce que le présent chapitre nous apprend, d'abord concernant la lutte entre le Vieux et le Jeune Roi dans les légendes grecques :



1. Le *conflit des générations* a toujours pour enjeu la *conquête du pouvoir*.

2. Son épisode central est un *combat* ou une *course* au terme de quoi le vaincu doit mourir.

3. *Le vieillard est toujours vaincu*, sauf dans l'histoire de Zeus et d'Héraclès qui ne pouvait se terminer autrement que par une réconciliation.

4. Les deux rivaux sont parfois le Père et le Fils, mais, plus souvent, un Vieillard et un Jeune Homme, celui-ci amoureux de la fille du premier. Le thème du conflit des générations se combine donc avec celui du *mariage avec la princesse*, qui sera étudié ci-dessous (ch. V) et qui a du reste la même signification finale, l'un et l'autre marquant l'accès au pouvoir. Le rapprochement des deux thèmes a modifié le premier, colorant de romanesque et de sentimentalité le vieux conte politique.

5. Le noyau rituel du mythe me paraît être une *joute d'habilitation au pouvoir*. Archaïquement, cette joute entraînait certainement la mort du vaincu. L'inscription dans le cadre de la famille date d'une époque postérieure où le rite, déjà effrité, allait se transposant en récits singuliers. Ce même rite est à l'origine des compétitions sportives en Grèce.

6. Le motif central — c'est-à-dire la bataille entre les deux hommes — n'a jamais été recouvert par les circonstances accessoires, par les inventions des poètes soucieux d'expliquer comment les deux adversaires ne se connaissent pas. Dans aucune de nos légendes on ne retrouve le souvenir de ces coutumes primitives relatives au mariage où M.-A. Potter veut voir l'origine du combat entre le Père et le Fils.

En ce qui concerne l'insertion du thème dans la légende de Laïos, disons ceci :

1. Le thème de la lutte entre un Vieillard et un Jeune Homme a dû rester longtemps flottant, comme le prouve le grand nombre de variantes qu'on en trouve. Si, à l'époque où l'organisation familiale était devenue régulière, il s'est transformé en un duel entre Père et Fils, un poète ingénieux a pu être tenté de l'associer à la figure d'OEdipe séparé de ses parents depuis sa naissance et, par conséquent, inconnu de son père. Cela ne veut pas dire que le thème du Combat soit plus récent que celui de l'Exposition, mais simplement que sa cristallisa-

tion autour du nom d'OEdipe semble postérieure à la formation du premier épisode. L'ancienneté de celui-ci est garantie par le fait que les noms viennent du rite de l'*apothésis*.

2. Un Laïos prophète semble avoir été honoré dans Eléon. Il me paraît inutile de se demander ce qui, du mythe ou du culte, est le plus ancien; mais très intéressant au contraire de rechercher en vertu de quelle association d'idées un culte archaïque a été désigné par un nom de la légende. Je serais tentée de croire qu'il y avait à Eléon un sanctuaire dont le desservant était tué par son successeur, ce qui lui valut un jour d'être identifié au roi légendaire victime d'un parricide. Le culte et le mythe peuvent être ainsi nés indépendamment l'un de l'autre et s'être rencontrés en une époque et dans des circonstances impossibles à imaginer plus précisément.

3. A Sparte, Laïos, OEdipe et leurs Erinyes sont mis en rapport avec la mort prématurée des nouveau-nés. Ici encore, je crois qu'il s'agit d'un culte primitivement anonyme mis ensuite en rapport avec une légende élaborée dans l'intervalle.

4. Cependant, la désignation du prophète d'Eléon et du culte spartiate pour la protection des nouveau-nés doit remonter à une époque où le sens des deux rites : le combat et l'exposition des maléfiques, était encore intelligible.

CHAPITRE III

LA VICTOIRE SUR LA SPHINX

Œdipe est vainqueur d'un être fabuleux. Ce thème figure dans un si grand nombre de légendes grecques ou autres qu'on ne pourrait les relever toutes. Le classement des variantes serait difficile parce que la fantaisie individuelle des conteurs a traité librement le mythe archaïque, qui se laisse pourtant encore entrevoir sous les enjolivements et les exagérations des récits achevés.

Mythe archaïque. Il est certes imprudent de postuler une explication unique valable pour plusieurs centaines — peut-être plusieurs milliers — d'histoires. Dans la phrase qui les résume toutes on distingue deux réalités : la victoire de l'homme sur le monstre et le monstre lui-même. Or, s'il est malaisé de ramener à une seule origine les différents types de monstres, leur défaite a, d'une légende à l'autre, une signification identique.

« Le duel du héros et du monstre, dit sommairement Jeanmaire, et, naturellement, la victoire du premier, est l'exploit qui habilite à la royauté. »¹ Il faudrait ajouter ceci : entre la victoire et la prise du pouvoir se place presque toujours un épisode intermédiaire, le mariage du vainqueur avec une princesse. J'essaierai ci-dessous d'expliquer pourquoi le mariage et la conquête sont présentés comme des événements connexes. Avant d'en arriver là, voyons quelle place tient la défaite de la Sphinx dans la légende d'Œdipe considérée comme une composition littéraire.

¹ *Couroi et Courètes*, p. 314. — Cf. E. S. HARTLAND, *The Legend of Perseus*, 1894-6, 3 vol. L'accablante érudition de l'auteur apporte des exemples nombreux, mais peu de lumières pour aider à les classer.

Cette légende, je l'ai dit, traite successivement tous les signes qui marquent un homme pour une haute destinée. Il subit l'épreuve du coffre ou de la montagne. Il tue le vieux roi. Il devine une énigme. Il vainc le monstre. Enfin il épouse la princesse. Dans d'autres récits, on trouve deux ou trois de ces thèmes plus ou moins habilement groupés. Ainsi, Pélops vainc et tue le vieux roi afin d'épouser la princesse qui lui donne la royauté. Persée, ayant subi l'épreuve du coffre, tue un monstre et conquiert la princesse, après quoi, étant déjà roi, il tuera son grand-père. Dans la légende thébaine telle que les tragiques l'ont trouvée constituée, les cinq thèmes se conditionnent l'un l'autre et forment un complexe dont la victoire sur la Sphinx est le centre, car elle seule confère le pouvoir. Les autres épisodes ne sont que des acheminements ou des conséquences de ce moment principal, de telle sorte que leur caténation peut se formuler comme ceci : *Après avoir subi l'épreuve du coffre (ou de la montagne) et tué le vieux roi, OEdipe, grâce à l'énigme résolue, vainc le monstre, ce qui lui donne à la fois la princesse et le royaume.* Dans cette narration, les deux premiers épisodes perdent totalement leur valeur d'épreuves. Ils servent simplement à assurer l'incognito d'OEdipe et la vacance de la couronne thébaine. Nous avons dû les étudier en soi et les retrouver dans d'autres légendes pour leur restituer leur contenu religieux; car, à première lecture, on ne voit en eux que des moyens romanesques pour assurer la vraisemblance d'une construction exceptionnellement hardie. Au contraire, la lutte contre la Sphinx a gardé son caractère mythique : elle seule est présentée comme ayant assuré l'ascension du héros.

Or, cet épisode central paraît n'avoir jamais été traité par les poètes. Autant les combats de Persée ont été enrichis de tout ce qui, dans le folklore international, accompagne ce genre de prouesses, autant la victoire d'OEdipe est restée un fait nu. Nous n'en avons pas un récit. Nous ne savons même pas exactement en quoi elle consiste. Nous ignorons ce qui s'est passé entre les deux adversaires après que le voyageur eut prononcé le mot décisif. Nos textes se bornent à de brèves allusions. Les monuments figurés donnent à penser que la littérature perdue n'apporterait pas davantage. Ils représentent la Sphinx sur une colonne, OEdipe à ses pieds et réfléchissant, rarement autre

chose, rien en tout cas qui suggère des versions inconnues de nous, rien non plus qui suggère des versions plus explicites.

Et voici même qui prouve contre l'existence de récits perdus qui auraient été plus détaillés. Dans presque tous les contes du monstre vaincu, l'ingéniosité des narrateurs a multiplié les épisodes autour de deux idées directrices. 1. *Le héros reçoit l'aide des dieux* : Persée est aidé par les Nymphes et les Phorcydes, Héraclès au pays des Hespérides est assisté par Prométhée et par Nérée. 2. *Son triomphe final résulte de victoires échelonnées* : lorsque Persée cherche le pays des Gorgones, il arrive chez les Phorcydes et les force par ruse à lui montrer le chemin; elles l'envoient chez les Nymphes qui lui remettent les sandales ailées, le sac et le bonnet d'invisibilité; Héraclès voulant aller au pays des Hespérides va trouver les Nymphes; elles l'envoient chez Nérée, lequel finit par le guider. Il serait trop aisé d'accumuler des exemples de ce genre.

Rien de tel dans la légende thébaine, où le thème de la Sphinx vaincue se présente sans aucun prolongement. S'il est resté littérairement stérile, cela s'explique par deux raisons principales.

1. La victoire sur la Sphinx résulte de la solution de l'énigme. Or, une joute d'esprit ne comporte pas de descriptions imagées. Elle exclut les thèmes que l'on verra foisonner ailleurs, celui des animaux secourables, celui des métamorphoses du monstre. Elle ne peut aboutir qu'à une mention toute sèche.

2. La littérature grecque ne donne qu'une version *expurgée* des embûches de la Sphinx. Si les monuments ne nous apprennent rien concernant son duel avec OEdipe, ils nous renseignent au contraire avec la plus grande précision sur sa nature et ses appétits et ce qu'ils nous disent d'elle est assez différent de ce que disent les textes. Le personnage et le rôle de la Sphinx se sont modifiés parce que la lutte entre elle et son adversaire s'était préalablement vidée de tous ses autres épisodes sauf un seul, celui de l'énigme devinée, qui, dans des histoires de ce genre, ou bien est exceptionnel, ou bien s'ajoute à d'autres épreuves qui frappent davantage l'imagination. Ici, il occupe tout le champ. Il ne pouvait le faire sans « intellectualiser » à la fois les deux antagonistes devenus rivaux dans

une joute tout abstraite. Mais la mythopée primitive devait contenir tout autre chose et c'est cette transformation qu'il faudra étudier pour commencer. Au surplus, la Sphinx n'apparaît guère dans la littérature en dehors de la légende d'Œdipe. Les textes qu'on invoquera ici serviront donc l'objet immédiat de ce livre.

*
**

Hésiode connaît, près de Thèbes, tapi dans les gorges du mont Phikion, un monstre qu'il appelle la Phix, funeste aux Thébains¹. On s'est demandé lequel des deux était le plus ancien, le nom du lieu ou celui de l'habitante. Les critiques pensent aujourd'hui que c'est celui-ci et que Phikion est à Phix comme Typhaonion est à Typhon². Les scolastes présentent la forme *Phix* comme une désignation béotienne de la *Sphinx* : entendons qu'ils identifiaient les deux êtres, comme tout le monde en Grèce. D'autres formes existaient, attestées par Hésychius et par un passage de *Cratyle*³. A côté de Φίξ paraît avoir existé une forme Σφίξ qui, très tôt, a été attirée par étymologie populaire dans la famille de σφίγγειν. C'est ce qu'attestent les mss d'Hésiode où la bonne leçon Φίξ est gardée par le scolaste, une copie récente (avec un accent fautif) et une mention de variante dans une autre copie : le reste donne Σφίγγ' ou Φίγγ'. La *Phix* thébaine a pu rester vivante dans les croyances populaires et locales, à côté des *Bikes* connues par Hésychius, mais elle disparaît dans la littérature. La forme *Sphinx* devait bénéficier de sa proximité avec σφίγγειν dont le sens convenait bien à un

¹ *Théog.*, 326, parlant d'Echidna : ἢ δ' ἅσα Φίξ' ὄλοήν τε καὶ Καδμείων ὄλεθρον. φίξ' scol. φίξ' cod. Rom. Casenat. 356 σφίξ' in marg. σφίγγα E σφίγγ' M' σφίγγ' DF Ω ε γρ. φίξ m. rec. marg. I (Rzach).

² *Boucl. Hér.*, 32-33.

³ Hésych. s. v. Βίκας· σφίγγας. Φίγα· φίξ, σφίγγα. Plat. *Crat.* 414 a : "Ὅσπερ καὶ τὴν Σφίγγα ἀντὶ φηγός σφίγγα καλοῦσιν. Φηγός donné par T est certainement la bonne leçon, dont la valeur est confirmée par la note d'Hésychius. Celle-ci a du reste le passage de Platon pour source unique. B a σφίγγός qui n'a aucun sens. Burnet a eu le tort de corriger φηγός en φηγός pour avoir la forme attestée par Hésiode. Fleckeisen voit dans les *Pici* de Plaute (*Aul.*, 701) des formes masculines de la *Phix* (*Jahrb. f. Phil.*, 1891, p. 657). Cf. Ath., V, 197 a. L'hypothèse de Fleckeisen est d'autant plus vraisemblable que, comme on le verra ci-dessous, les Latins conçoivent comme des êtres masculins qui tourmentent les femmes ces démons écrasants que les Grecs voient comme des êtres femelles qui tourmentent les hommes.

démon constricteur. Est-elle même autre chose que l'altération d'un thème un peu différent sous l'influence de l'étymologie populaire? On peut se demander également (et c'est une question tout aussi insoluble) si Hésiode connaissait une légende mettant la Phix en rapport avec OEdipe. Qu'il ne mentionne pas ce héros dans le passage de la *Théogonie* ne prouve rien. Son silence pourrait s'expliquer de deux manières : ou bien il ignore la lutte entre le monstre et le roi; ou bien il connaît d'autres légendes, perdues pour nous, où le monstre affrontait d'autres adversaires. Car, après tout, il est possible que le fils de Laïos n'ait pas toujours eu, sur la Sphinx, cette sorte de monopole qu'il a chez les poètes du v^e siècle et qu'il garde dans nos imaginations.

La Phix hésiodique a pour mère Echidna qui la conçoit de son propre fils Orthros. Lasos d'Hermione fait de la Sphinx la fille d'Echidna et de Typhon¹. Euripide, en une formule bizarre, la fait fille d'Echidna et de la Terre : γᾶς λόγγευμα νεστέρου τ' Ἐχιδνας (*Phén.* 1019). Les auditeurs pensaient, j'imagine, à ces monstres qui sont enfantés *par* leur mère *dans* des cavernes. Dans les légendes archaïques, ils naissaient certainement de la Terre elle-même. C'est la version qu'Euripide a conservée relativement à la naissance des Sirènes : πετροφόροι νεάνιδες παρθένοι γηονός κόραι Σειρήνες (*Hél.* 167). Elles sont nées, dit Eustathe², du sang qui coula par terre de la corne de l'Achéloüs. Ces conceptions doivent plus au sentiment populaire que celles des poètes qui font naître les Sirènes d'une Muse. Ce n'est que tardivement qu'on a éprouvé le besoin de donner aux monstres, d'abord une mère semi-humaine, puis un père et une mère à la manière des générations humaines. Le passage des *Phéniciennes* juxtapose la première et la seconde de ces trois conceptions.

*
**

L'être mythique que les Grecs ont fini par appeler Sphinx est né dans leur esprit de deux déterminations superposées. L'une est une réalité physiologique, le *cauchemar opprimant*,

¹ Fr. 5. De même Apollodore, III, 5, 8.

² P. 1709, 39.

l'autre est d'ordre religieux, c'est la croyance aux *âmes* des morts représentées avec des ailes. Ces deux conceptions ont pu aboutir à une création unique parce qu'elles avaient pas mal de points communs, notamment leur caractère érotique et celui-ci encore que le cauchemar et le revenant une fois surmontés donnent à leur vainqueur trésors, talismans et royaumes, — ce qui nous ramène une fois de plus à la signification foncière de la légende d'Œdipe le Conquérant. Toutes les images plus ou moins confuses relatives à la Sphinx ont cristallisé autour du type de la femme-lionne ailée que l'art grec a reçu de la Méditerranée méridionale.

Les deux aspects de la Sphinx ont été étudiés, mais toujours séparément. A ma connaissance, personne n'a fait la synthèse entre la Sphinx *opprimante* et la Sphinx *psychique*. Cependant, dès qu'on serre le rapprochement de plus près, on voit textes et monuments s'éclairer les uns les autres et prendre une valeur nouvelle.

*
**

La signification religieuse et psychologique de la Sphinx a été étudiée pour la première fois par L. Laistner dans le livre curieux, très intelligent, très pénétrant, qu'il a consacré aux *démons questionneurs*¹. Assurément, certaines parties de son étude sont aujourd'hui vieilles. Et il est fâcheux qu'après avoir si bien décrit le rôle du tourmenteur dans le folklore et les légendes, il ait voulu expliquer par lui une partie de la mythologie grecque. Mais ces critiques n'atteignent pas les pages consacrées à la Sphinx, lesquelles, malgré le titre de l'ouvrage, sont peu nombreuses. Elles auraient dû suffire cependant pour mettre sur la bonne voie un lecteur perspicace. Or, lorsque Roscher reprit le problème des *démons écrasants*, il ne men-

¹ *Das Rätsel der Sphinx, Grundzüge einer Mythengeschichte*, 2 vol., Berlin, 1889. Il ne faut pas oublier, pour juger ce livre, qu'il a été écrit en un temps où trop de savants, satisfaits de découvrir partout des mythes solaires, ne se posaient plus d'autres questions. La préface du premier volume, p. VII, contient ce conseil excellent : « Une explication est toujours préférable qui ne demande à la fantaisie de l'âge mythique ni une richesse, ni un comportement, ni des tendances différentes de ce qui caractérise la fantaisie de l'époque historique. »

tionne pas la Sphinx parmi eux ¹. D'autre part, J. Ilberg qui a écrit l'article *Sphinx* pour le *Lexicon* de Roscher (1909), Lesky et Herbig qui ont écrit cet article pour la *Realencyclopaedie* de Pauly-Wissowa (1929) n'ont pas consacré une ligne à la Sphinx opprimante si bien décrite par Laistner. Omission d'autant moins pardonnable que Ilberg et Herbig connaissaient les monuments archéologiques dont Laistner ne tenait aucun compte et auxquels Roscher ne s'intéressait guère ². Toutefois, l'insuffisance de ce qui a été écrit sur la Sphinx s'explique par le fait que les textes qui la concernent sont rares et ne parlent à peu près, et de la façon la plus abstraite, que de sa lutte contre OEdipe. Weicker avait la partie plus belle lorsqu'il cherchait à approfondir l'idée que les anciens se faisaient des Sirènes ³. C'est que les Sirènes n'apparaissent pas seulement comme actrices principales dans une légende. Nous savons sur elles bien des choses que nous ignorerions si nous n'avions pour les connaître que le passage de l'*Odyssée* où Ulysse domine des Sirènes aussi ennoblies par la littérature que la Sphinx de Sophocle.

Or, nous l'avons vu, la Sphinx appartient à la fois à deux catégories d'êtres qui correspondent à deux imaginations différentes. Sœur d'Ephialtès, elle est un *démon écrasant*; sœur des Sirènes, elle est une *âme en peine*. Résumons d'abord ce que Weicker a établi relativement aux Sirènes.

Les Sirènes, comme les Kères, les Erinyes, les Harpyies, les Oiseaux de Stymphale, sont des *esprits* des morts. Comme il y a plusieurs Sirènes, il y aurait plusieurs Sphinx si une légende trop heureuse n'avait fait, à l'une d'entre elles, un sort si éclatant que toutes les autres sont tombées dans l'oubli. Tous ces êtres ont un trait commun : ils sont avides de sang et de plaisir

¹ W. H. ROSCHER, *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des kl. Altertums*, Leipzig, 1900. Soranos d'Ephèse et après lui plusieurs médecins anciens refusaient déjà de croire à la réalité du démon écrasant et le ramenaient à une imagination de malade. Ce sont les théories de Soranos qui ont donné à Roscher son point de départ.

² Dans le programme de Leipzig, 1896, *Die Sphinx in der gr. Kunst u. Sage*, Ilberg signale, d'après Laistner, le caractère de *fragende Mitagsfrau* de la Sphinx, mais sans rien ajouter de son fonds.

³ WEICKER, *Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst*, 1902. — M. NILSSON, *Gesch. d. gr. Religion*, 1941, p. 212, refuse tout caractère psychique aux Sphinx et aux Sirènes, sans raisons suffisantes. Cf. *Addendum*, II.

érotique. Weicker a réuni tous les documents littéraires et figurés qui montrent au moyen de quels liquides vitaux les âmes cherchent à relever leur vigueur toujours défaillante. Qu'on veuille bien se reporter à sa démonstration qui est concluante¹. Autour des Sirènes il a groupé ses parentes les Kères, Erinyes, Striges, Moires, Harpyies, Lamies, sans compter Baubo, Empuse, Mormo et Mormolyce. S'il parle à peine de la Sphinx, du moins attire-t-il l'attention (p. 127) sur les monuments où le type de la Sirène et celui de la Sphinx sont mêlés et confondus et, en note, il fait cette remarque : « La Sphinx a reçu son nom du type emprunté tout achevé (fertig übernommen) de la femme-lion tuant les hommes; elle est devenue ensuite un démon de la mort à valeur générale; pour la Sirène, c'est le sens général qui a créé le type spécifique. » Entendons que les peuples de la Méditerranée ont généralement vu l'âme sous l'apparence d'un oiseau, ce qui fait que les Sirènes sont musiciennes, comme toutes leurs sœurs qui chantent et enchantent fort dangereusement. Un sculpteur ne pouvait indiquer cela sinon en leur mettant un instrument de musique entre les mains², d'où elles sont devenues aèdes, poètes, inspiratrices, tout en restant, chez les poètes comiques, de redoutables tentatrices des jeunes garçons³. Voilà pour les Sirènes. Il serait imprudent de leur assimiler, sans plus, la Sphinx. La mythologie grecque est une langue bien faite, c'est-à-dire qu'on n'y trouve point de synonymes.

Quand Weicker parle du type léonin que les Grecs ont emprunté tout fait, il pense d'abord aux Sphinx égyptiens qui sont sans ailes et mâles. Les ailes et le sexe féminin apparaissent dans la vallée de l'Euphrate. C'est sous cet aspect que la Sphinx

¹ Je rappellerai seulement deux témoignages : l'amphore de Berlin (684, VI^e s.) où l'on voit un homme laissant tomber de sa semence sur un papillon figurant une âme (c'est, dit Weicker, la plus ancienne représentation que l'on connaisse en Grèce de l'âme-papillon) et ce passage de Philostrate parlant des empuses, lamies et mormolyces (*Vie d'Apoll.*, IV, 25) : ἐρώσι δὲ αὐται, καὶ ἀφροδισίων μὲν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρώσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, ὅς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι ...

² Cf. A. DELATTE, *La musique au tombeau* (*Rev. Archéol.*, XXI (1912), pp. 318-332).

³ Epicharme, Théopompe et Sophron avaient écrit des *Sirènes*. On pourrait être tenté d'appliquer aux séductrices ces vers de l'*Art d'aimer* : *Non formosus erat, sed facundus Ulizes, et tamen aequoreas torsit amore deas* (122-3), mais les déesses marines ne sont qu'un pluriel de majesté pour désigner Calypso, nommée au vers suivant.

a passé en Europe et d'abord en Crète et à Mycènes. La Sphinx crétoise est tapie par terre; celle de Mycènes également, les ailes éployées, la dernière penne ramenée en avant, comme chez les Sirènes¹. A cause des ailes, les Grecs ont vu en elle la représentation d'une âme; à cause de son nom, ils l'ont identifiée à la Phix thébaine et c'est peut-être cette identification qui a contribué à faire d'elle un être unique et non une pluralité, car son origine psychique aurait dû faire imaginer, non une personne, mais une espèce.

La Sphinx est encore autre chose qu'un *Seelenvogel*; elle est aussi un de ces *démons opprimants* à laquelle appartiennent tant de figures inquiétantes du folklore classique et médiéval. L. Laistner et W.-H. Roscher sont d'accord pour penser que toutes proviennent de l'*Alptraum*, terme que nous devrions traduire simplement par *cauchemar* si nous pouvions rendre à ce mot sa complète valeur étymologique². Laistner a donné à son étude une ampleur peut-être excessive. Groupant toutes les histoires où il croyait retrouver un des thèmes relatifs au démon écrasant, il a parfois oublié que deux récits apparentés à un même troisième peuvent n'avoir plus aucun rapport entre eux. Glissant de variante à variante, plus attentif aux similitudes qu'aux différences, il s'est souvent imprudemment éloigné de son point de départ. De plus, beaucoup des légendes qu'il a réunies paraissent influencées par la croyance aux sorciers, générale en Europe centrale pendant tout le moyen âge, moins répandue dans la région méditerranéenne. Il est vrai que la physiologie des sorciers est une simple réplique de celle des incubes. Née d'idées analogues à celles qui avaient cours dans l'antiquité classique et qui existent dans la mythologie inférieure de tous les peuples, la superstition dut à un milieu plus favorable de s'être développée davantage. Mais il ne faut pas oublier que ce milieu était chrétien et qu'une doctrine positive a coloré même les récits de la plus basse qualité, y introduisant notamment l'idée de salut — salut pour l'homme persécuté et

¹ HERBIG, *s. v. Sphinx apud Pauly-Wissowa*, col. 1726 sqq. pense qu'à Mycènes et en Crète les Sphinx ont dû être purement ornementales. C'est bien peu probable. L'art primitif ne doit guère contenir de motifs gratuits. Elles sont probablement apotropaïques, comme les Sirènes.

² Le premier élément vient du latin *calcare*, *piétiner*, le second d'une racine germanique *mar*, *démon* (cf. anglais *nightmare*).

pour le démon persécuteur —, idée totalement étrangère à l'antiquité classique. Ces réserves faites, voici comment Laistner décrit les Démons et les Dames opprimantes.

Ils arrivent au milieu d'un tourbillon¹. Ils posent des questions auxquelles il faut répondre sous peine de mort ou de paralysie. Ils sont habiles à se transformer en tel ou tel animal. Ils étreignent, écrasent ou étouffent. Ils exigent de l'amour et l'obtiennent difficilement, car leur apparence est toujours effrayante, souvent hideuse. Les trésors dont ils sont dépositaires, ils les donnent à leurs vainqueurs, tantôt à ceux qui ont pu deviner leurs énigmes et répondre à leurs questions, tantôt à ceux qui ont pu supporter leur poids accablant. Au surplus, dans beaucoup des légendes étudiées par Laistner, le problème est double : l'homme sera-t-il délivré des étreintes du démon² et le démon sera-t-il délivré, grâce à son vainqueur, de sa condition infernale³ Laistner consacre un long chapitre (t. I^{er}, pp. 78 à 343) à l'*Erlösung der Lorin*. L'homme qui a victorieusement enduré une épreuve arrive souvent à se libérer de l'incube et à rendre celle-ci à la condition humaine. Dans ce cas il l'épouse et la légende se termine en un roman où se marquent des influences chrétiennes. Il arrive du reste que le récit rebondisse et que la naissance des enfants fasse sentir aux deux conjoints l'inégalité de leurs origines. Nous pouvons laisser de côté ces prolongements qui sont sans intérêt pour qui n'étudie que la Sphinx grecque. La fable grecque n'a pas élevé sur le plan moral le thème de la démons délivrée et réhabilitée². Mais il est curieux que Laistner et Roscher aient pu lire les contes populaires et classiques sans penser que, si la Dame opprimante s'explique comme personnification du cauchemar, elle est aussi une *âme en peine*, ce qui explique le souci que l'on a de son sort dans le monde chrétien.

Restreignant et précisant la question étudiée par Laistner, Roscher a étudié les incarnations de l'*Alpdaemon* dans l'anti-

¹ Les généalogies grecques associent *Typhon* soit à la Sphinx, soit à sa mère *Echidna*.

² Cependant, *Circé* s'unissant à *Ulysse* se rallie à la condition humaine et interrompt ses enchantements. Le mariage de *Thétis* et de *Pélée* est suivi de difficultés qui résultent de la différence de leurs natures. Et je crois reconnaître en *Atalante* une enchanteresse domptée (cf. p. 174). Mais tout cela est sans aucun contenu psychologique.

quité classique : Ephialtes et Typhon en Grèce, Pan, Faune, Inuus, Incubus en Italie. Il n'a pas joint la Sphinx à cette famille. Il l'aurait certainement fait, s'il avait été plus attentif à l'exposé de Laistner et aux monuments figurés qui seront décrits ci-dessous. Par ailleurs, il a très bien défini les mythes courts, peu variés, qui, en terre classique, sont nés du Cauchemar. Le démon écrase sa victime qui, si elle finit, après une longue lutte, par l'emporter, reçoit de lui un trésor, ou un talisman, ou un secret, sorte de bénédiction donnée par le vaincu au moment où il va disparaître. Tous ces thèmes se retrouvent, bien plus riches, bien plus développés, dans le folklore européen analysé par Laistner. En effet, certains thèmes attestés dans les contes slaves et germaniques paraissent avoir été ignorés de l'antiquité; ils se sont probablement développés tard, sous l'influence de deux ensembles psychologiques déterminants : la doctrine chrétienne sur le salut et la destinée de l'âme et une mythologie populaire développée concernant la sorcellerie. Certains traits sont constants, dans le temps et dans l'espace. Invariablement, la tradition voit dans le Cauchemar un être mystérieux, surnaturel, caractérisé, comme les âmes, par ses exigences érotiques. En l'appelant *Inuus*, les Latins ont dit assez crûment ce qu'ils pensaient de lui ¹. Saint Augustin décrit avec la plus grande précision les dangers que les Silvains et les Pans font courir à la vertu des femmes. « Le peuple, dit-il, les appelle des *incubés* », ce qui prouve que dans le monde latin, à la fin du IV^e siècle, ces êtres malfaisants étaient désignés par leur caractère dominant et non plus par leur nom mythologique. Augustin ne songe pas à mettre en doute leur existence ².

¹ On trouvera l'étymologie populaire chez Servius, *ad Æn.*, VI, 775 : *Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus, unde et incubo dicitur.*

² *De civ. Dei*, XV, 23 *Creberrima fama est multique se expertos vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant Silvanos et Panes, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exstittisse mulieribus et earum appetisse ac peregissee concubitum.* Saint Jean Chrysostome au contraire rejette la croyance populaire relative aux incubes : la pensée grecque, dirigée depuis trop longtemps par des maîtres qui enseignaient à la foule la vanité des visions nocturnes (PLATON, *Criton*, p. 46, C), était immunisée contre ces chimères. Ce fut la conception augustiniennne qui l'emporta. Saint Thomas d'Aquin estime que le démon, agissant tantôt comme incube, tantôt comme succube, peut arriver à ses fins (*Summa theol.*, I, LI, art. 6, n. 3). Cf. E. MANGENOT,

Parmi ces êtres redoutables, faut-il faire une place particulière aux *Démons de Midi* qui ont été étudiés séparément par R. Caillois ¹? L'auteur pense que le *daemon meridianus* et la *dame de midi* sont, entre autres choses, une personnification de l'*insolation*. Il ne méconnaît du reste pas complètement le caractère funèbre des apparitions qui viennent troubler la sieste, car il souligne que les morts n'ont pas d'ombre, pas plus que les êtres qui apparaissent au moment où le soleil est au zénith.

Dressant un catalogue des démons de midi, Caillois garde uniquement les êtres dans la légende desquels figure explici-

Le Démon d'après les Pères, ap. Dict. Théol. cath., notamment col. 362. Voici ce que disent, au chapitre *De bestialitate*, les *Quaestiones de Castitate et Luzuria* du P. B. H. Merkelbach, O. P. (3^e éd., Liège, 1929), p. 68 : *Ad bestialitatem reducitur concubitus cum daemone succubo vel incubo, apparente sub forma humana; quia daemon est diversae speciei cum homine. Quod peccatum addit bestialitati speciem contra religionem, scil. malitiam superstitionis; insuper aliae malitiae addi possunt secundum formam personae conjunctae, religiosae, ejusdem vel diversi sexus, sub qua daemon se ostendit. Raro daemon vere apparet; ordinario ex quadam vehementi hallucinatione fit quod aliquis revera existimet se habere concubitum cum daemone.* Les croyances relatives au pouvoir des sorciers semblent bien avoir pour source unique les superstitions antiques sur les incubes. Mais, influencées par l'opposition chrétienne entre le bien et le mal, elles ont pris un accent moral qui manque aux contes classiques. Il s'agit au moyen-âge d'une lutte sans merci entre les forces du mal et les forces du bien; rien de tel n'apparaît dans la rivalité tout individuelle d'un Œdipe et d'une Sphinx. Mais les deux principes sont déjà présents, dans un texte très marqué de piétisme, lorsque Apollonius de Tyane exorcise l'empuse. Le passage des conceptions antiques aux superstitions médiévales, à ma connaissance, n'a pas été étudié de près. La recherche donnerait peut-être des résultats intéressants. Ce qui est sûr, c'est que Bodin, dans sa *Démonologie*, pour démontrer l'existence des démons et la réalité du pouvoir des sorciers, allègue successivement des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, les doctrines des Grecs sur les *daimones*, puis saint Augustin et les théologiens juifs et latins (I, 1). Les traits essentiels des sorcières sont les mêmes que ceux des Sirènes ou des Sphinx : elles volent et de préférence la nuit; elles boivent le sang de leurs victimes et elles sont avides d'amour. C'est-à-dire que les notions qui les composent viennent les unes du *Seelenvogel*, les autres du cauchemar opprimant. Je ne vois pas qu'aucun auteur, pas même Caillois, ait remarqué à quel point les idées de Weicker d'une part, de Laistner et Roscher d'autre part s'éclairent dès qu'on les rapproche : la Dame de Midi, le *Daemon meridianus* sont des âmes en peine.

¹ R. CAILLOIS, *Les Démons de midi*, dans *Rev. hist. des rel.*, t. 115 et 116 (1937, 3 articles). — Ch. PICARD, *Néréides et Sirènes* (cf. *supra*, p. 53, n. 2), adopte la même explication, qu'il a du reste inspirée : « Les démons de midi, dit-il, sont la personnification du trouble mortel des encéphalites nées des insulations; cette morbidité est maintenue dans la coloration parfois érotique de la tentation infligée aux marins. » Cela est assurément beaucoup trop simple.

tement la mention de l'heure méridienne. C'est pourquoi il écarte la Sphinx. Or, M. Maurice Stracmans veut bien signaler à mon ami Libon une histoire curieuse. C'est le rêve de Thoutmès IV connu par une stèle découverte en 1817 sous la Sphinx de Giseh. Le monstre apparaît au roi à l'heure où le soleil est au zénith et lui promet la couronne de la Haute et de la Basse-Egypte, l'abondance et la richesse, les tributs de tous les peuples, une longue série d'années heureuses, à condition qu'il débarrasse la statue du sable qui l'envahit. Au moment où la stèle fut découverte, elle fut considérée comme authentique, puis son ancienneté fut mise en doute. Malgré l'opinion de certains savants qui y voient une falsification tardive, d'autres pensent que c'est un travail de Thoutmès IV (xv^e siècle) détruit sous Aménophis IV et restauré par Séthos I^{er} (xiv^e siècle). Que cette tradition remonte authentiquement à la XVIII^e dynastie ou qu'elle constitue une fraude pieuse¹, peu importe ici. Ce qui est sûr, c'est qu'une version au moins mettait la Sphinx égyptienne en rapport avec l'heure de midi.

Au surplus, je ne crois pas qu'il faille attacher grande importance au détail de l'heure. Les Grecs ont toujours considéré le milieu du jour comme un moment chargé de mystère et de danger. Mais le caractère proprement méridien des êtres qui représentent ces dangers, à supposer qu'il soit primitif, ce qui est douteux, s'est tôt effacé. Pour le restituer aux Sirènes homériques, Caillois est obligé d'identifier la *νηνεμία* qui est mentionnée dans le texte avec la *μετμεβρία* qui n'y est nullement et de dire : « Les Sirènes ne sont pas des démons spécifiques de midi, mais midi qui leur livre leur proie est l'heure de l'efficacité de leur action. »

Je ne crois pas qu'il y ait dans la mythologie grecque un seul démon spécifique de l'heure méridienne. Les cauchemars opprimants paraissent bien résulter de deux déterminations convergentes : ils sont des *revenants* qui agissent pendant le *sommeil*, celui de la nuit ou celui du jour. A cela s'ajoute le caractère sacré du moment qui coupe en deux la nuit ou le jour, instant critique puisqu'il marque un *passage*. « Midi est une heure sexuelle » dit elliptiquement R. Caillois (*loc. cit.*, t. 116,

¹ On trouvera l'histoire de la question dans ROSCHER, art. *Sphinx* (*ægypt.*), col. 1331 (G. Roeder).

p. 150). Minuit également et peut-être davantage. Méridien ou nocturne, le cauchemar est souvent érotique¹. Et Caillois attache certainement trop peu d'importance au caractère funèbre des apparitions des songes.

Marquons ici une distinction nécessaire qui, à ma connaissance, n'a jamais été faite. Les Latins ont vu dans les démons pesants plutôt des êtres mâles qui tourmentent les femmes. Les Grecs au contraire personnifient en figures féminines les cauchemars et les âmes en peine, car la parenté entre les deux notions apparaît plus étroite à mesure qu'on les serre de plus près. Cela est vrai pour les Sirènes, les Empuses, la Sphinx. Les Erinyes, du moins dans les œuvres que nous connaissons, ont perdu tout caractère sexuel pour devenir de pures justicières. Cependant, comment n'a-t-on jamais remarqué que *jamais on ne les voit poursuivant une femme*? De leur patience à l'égard de Clytemnestre, elles donnent un motif acceptable, à savoir que l'épouse n'est point parente de l'époux et qu'elles représentent uniquement les droits du sang. On peut se demander si, primitivement, leur indifférence à l'égard des femmes coupables n'a pas des raisons toutes différentes, beaucoup moins avouables. Laistner relève quantité de légendes² où l'on voit une Dame de Midi qui épouse son sauveur par reconnaissance : litote légendaire, dit-il très justement (I, p. 144), pour signifier qu'elle n'a plus rien à lui refuser; et si, captive, elle se rebelle contre le joug du mariage, c'est parce qu'une union libre aurait mieux convenu à sa nature *psychique*, insoumise.

¹ Cf. par exemple A. RIEGLER, *Romanische Namen des Alpdrucks*, dans *Arch. f. d. St. d. neueren Sprachen*, 1935, pp. 55-63 et les citations qu'il fait du *Krankheitsnamenbuch* de Hoefler.

² LAISTNER, *Das Rätsel der Sphinx*, I, p. 212, après avoir dit que les légendes de la démons transcrivent les cauchemars des hommes, passe aux légendes de démons incubes qui, dit-il, ou bien transcrivent les rêves des femmes, ou bien sont de simples répliques des premières. Il néglige un facteur que je crois important : l'influence des procès de sorcellerie, où la coupable est presque toujours une femme visitée par un diable. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce privilège à rebours des femmes. On a souvent rappelé que les Germaines croyaient au pouvoir divinatoire des femmes et que c'est en Allemagne aussi que l'on a brûlé le plus de sorcières. Je crois qu'il faudrait faire ici une part plus grande aux idées des Latins et de saint Augustin sur les démons mâles qui s'attaquent aux femmes, et à l'influence de cette doctrine sur la scolastique latine. Mais dans le folklore, l'image dominante était, comme en Grèce, celle d'une incubes s'attaquant aux hommes.

Le cauchemar dans toute son horreur est une vieille femme aux seins tombants ¹. « Les médecins, dit Ambroise Paré, tiennent que *Incubus* est un mal où la personne pense être opprimée ou suffoquée de quelque pesante charge sur son corps et vient principalement la nuit; le vulgaire dit que c'est une vieille qui charge et opprime le corps. » Dans le Languedoc, dit Littré, le cauchemar se dit « *chaouche-vielio*, la vieille qui presse ».

Les tragiques n'ont point prêté à la Sphinx thébaine cet érotisme de mauvais rêve. Mais on le retrouvera ailleurs, car elle est essentiellement une *incube*, c'est-à-dire un être femelle qui s'approche d'un homme pour s'étendre sur lui. Le latin ancien connaissait l'*incubus* masculin (plus anciennement *incubo*) et la *succuba* féminine, qui n'est nullement une puissance démoniaque, mais simplement une *mulier adultera*, une *subnuba*. L'absence d'un terme féminin correspondant à *incubus* n'a rien d'étonnant; cela cadre avec ce que nous avons dit ci-dessus : les Romains n'imaginèrent guère de démons venant tourmenter les hommes. Ils auraient jugé anti-naturelle l'existence d'une *incube* ² féminine, c'est-à-dire d'une poursuivante venant s'étendre sur l'homme qu'elle désire. C'est bien cependant ce que dit Paré en appliquant un masculin latin à la « vieille » du cauchemar. Et il est impossible de donner un autre nom aux Sirènes, à la Sphinx, qui, invariablement, s'approchent debout d'un homme étendu.

La ressemblance est grande, avons-nous dit, entre les démons écrasants et les âmes en peine. C'est que les rêveurs prenaient leurs visiteurs de la nuit ou de l'heure méridienne pour des revenants. Toutefois, certains êtres se rattachent plus étroitement à une famille qu'à l'autre, ainsi les Sirènes sont essentiellement des créatures *psychiques*. D'autres se trouvent au point d'interférence des deux ordres d'imagination : c'est le cas pour Pan, pour l'Empuse, pour la Sphinx. L'ambiguïté de

¹ LAISTNER, *Rätsel der Sphinx*, I, p. 70, II, p. 249. Nous retrouverons ce détail dans l'histoire de la Sphinx thébaine.

² Littré n'a pas le mot. Il donne : « *Incube*, s. m. Espèce de démon qu'on croyait prendre un corps pour jouir des plaisirs de l'amour avec une femme endormie ou transportée au sabbat. Lat. *incubus*. » La note est du reste traduite de Forcellini. « *Succube*, s. m. Démon qui, suivant l'opinion populaire, prend la forme d'une femme pour avoir commerce avec un homme. »

celle-ci tient, je pense, à son nom et à la façon dont on se la représentait. Ses ailes la prédestinaient à incarner une âme en peine, avide de sang et d'amour, mais séduisante et capable de chanter. Son corps de lionne, son nom d'*Angoissante*, la prédestinaient à incarner un cauchemar opprimant. Vampire léger, elle poursuivait les jeunes gens; vampire lourd, elle les écrasait de tout son poids¹. Ce n'est du reste pas à leur vie qu'elle s'attaquait tout d'abord, ni essentiellement.

La Sirène se révèle incube par des textes et surtout par des textes tardifs et non par les monuments, excepté un seul qui est fort beau, parfaitement clair et d'époque alexandrine². Les choses se présentent tout autrement pour la Sphinx. La littérature fait d'elle une ogresse et une questionneuse. Son caractère érotique n'a laissé dans les textes que de faibles traces qui resteraient inintelligibles s'ils n'étaient commentés par quelques dessins archaïques, dont la signification érotique est évidente. Mais, chose curieuse, les éditeurs qui ont étudié ces monuments y ont chaque fois décrit la Sphinx comme une meurtrière, ce qu'elle n'est pas — ou du moins pas ici — et non comme une incube, ce qu'elle est certainement. Rien n'est plus impérieux qu'un souvenir littéraire et rien ne s'interpose plus efficacement entre le regard et la réalité.

Voici ces monuments.

1. Coupe attique à figures noires trouvée à Géla (fig. I). P. Orsi la rapporte au cycle d'Exékias (première moitié du VI^e siècle, peut-être seconde moitié) et la fait sortir de « cet atelier d'artistes étrangers, peut-être chalcidiens, travaillant en Attique, auxquels sont dues certaines coupes du Louvre ». Huit jeunes gens nus, tous semblables, fuient vers la droite, le bras gauche étendu. A leur gauche vient la Sphinx à laquelle s'accroche un autre éphèbe, le corps entièrement collé à celui du monstre. Les jambes et les pieds soulevés du sol apparaissent

¹ Dans les contes réunis par Laistner, la *Lore* commence par être légère comme le souffle de vent qui l'amena; puis elle devient de plus en plus lourde, écrasant celui qui la porte. Le *Lai des deux amants*, de Marie de France, termine en roman l'évolution du mythe de la Dame de Midi, après qu'il se fut transformé pendant deux millénaires.

² O. Crusius (*Die Epiphanie der Sirene*, *Philol.*, L, 1891, p. 93 et pl. I) y a très bien reconnu le συμπλαγγυα d'une Sirène et d'un paysan et non, comme l'avait cru Michaëlis (*Lit. Centralblatt*, 1890), d'une Sirène et d'un Satyre (fig. XVI).

entre les pattes de derrière. La main gauche, seule visible, est posée à la naissance de l'aile droite. La tête se relève, les yeux dirigés vers le visage de la ravisseuse. P. Orsi, qui a le premier publié cette peinture, y voit une représentation d'Ulysse s'évadant de la caverne de Polyphème, mais avec substitution d'un sphinx au bélier homérique. C'est de la fantaisie pure. C. Robert dit aussi que « le jeune homme se cramponne à la Sphinx comme Ulysse au bélier ». Wilamowitz reconnaît que la position du jeune homme est étrange et que, *loin d'avoir été enlevé par la Sphinx, il a plutôt l'air de l'avoir suivie volontairement*, ce qui, du reste, lui semble inadmissible. L. Malten considère la Sphinx comme un *Todesdämon* qui veut s'emparer de ces jeunes gens. Lui aussi a été surpris de voir que c'est lui qui s'accroche à elle. « L'artiste, dit-il, ne pouvait pas faire autrement lorsqu'il voulait représenter, marchant ou debout, une Sphinx dépourvue de bras. » Cette explication ne vaut évidemment rien¹. L'artiste a représenté un *symplegma*, de la façon la plus claire.

2. Lécythe de travail négligé, à figures noires sur fond blanchâtre, tel qu'on en rencontre habituellement dans les tombeaux athéniens (fig. II). Il représente, dit l'éditeur², un Thébain terrassé par la Sphinx qui s'apprête à le dévorer. En réalité, il s'agit non d'une lutte, mais d'une union dans la campagne. La Sphinx enlace un homme à demi étendu qui lève un bras vers elle et appuie l'autre sur le sol. Le décor très stylisé représente deux arbres.

3. Scarabée en cornaline du musée de Corfou, de la collection A.-J. Evans, de 500 environ (fig. III)³. Une Sphinx tient

¹ P. ORSI, *Monum... dei Lincei*, XIX, p. 99 sqq., fig. 8 — C. ROBERT, *Oidipus*, II, p. 19. — U. v. WILAMOWITZ, *Lit. Centralblatt*, 1909, col. 1572 : « ... befremdlich wäre auch wenn der Maler so ausgedrückt hätte dass die Sphinx den Jüngling geraubt hat : er müsste ihr freiwillig gefolgt sein, wass wieder kaum denkbar ist. » — L. MALTEN, *Das Pferd im Totenglauben*, *Jahrb. d. A. I.*, XXIX (1914), p. 246, n. 3.

² E. DE CHANOT, dans la *Gaz. arch.* (de de Witte et Lenormand), t. II (1876), p. 77, sans aucune indication précise. Je n'ai pu savoir ce que le vase est devenu, M^{lle} HASPELS, *Attic blackfig. Lekythoi*, Paris, 1936, ne paraît pas en faire mention; cf. toutefois, pl. 41, fig. 4, un lécythe blanc à figures noires du Louvre (CA 111, L. 28) représentant un jeune homme aux prises avec la Sphinx, entre deux spectateurs, dont le décor est analogue à celui-ci (cf. p. 123). La mauvaise reproduction de la *Gaz. arch.* rend une datation difficile. — Reproduit aussi dans *Mélusine*, I, p. 173.

³ Ad. FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, t. I, pl. VI, n° 32. Un

renversé sous elle un jeune homme nu qui lui enserre les flânes de ses jambes. L'union semble indiquée d'une façon particulièrement réaliste. Il y a dans les physionomies des deux acteurs quelque chose de caricatural qui fait penser à des figures de cauchemar.

4. Lécythe aryballisque à figures rouges d'un très beau style, des environs de 450, au Musée National d'Athènes (n° d'inv. 1607) (fig. V). La Sphinx s'envole vers sa proie et l'étreint. Elle a les ailes éployées. Sa patte gauche maintient le bras droit du jeune homme qui retombe. Il a le bras gauche replié sur la poitrine. Ils se regardent. L'union est très nettement indiquée¹.

5. Quatre reliefs de terre cuite découverts à différentes époques à Milo². Les trois premiers (fig. VI, VII, VIII) appartiennent à la série sévère que Jacobsthal situe entre 470 et 460, le dernier (fig. IX) à la série moyenne qui va de 460 à 450. Les deux premiers sont d'une même forme et tournés à gauche, les deux derniers à droite. La Sphinx, dans les pièces sévères, est accroupie sur sa victime. De ses quatre pattes, deux seulement sont visibles. Elles saisissent le torse et les cuisses de l'éphèbe qui est nu, à l'exception d'un vêtement qui, partant on ne sait d'où, flotte obliquement derrière la tête, le torse et le bras aux doigts écartés qu'il étend d'un mouvement spasmodique. L'autre bras monte et se perd autour du cou de la Sphinx. La tête est penchée sur l'épaule, se détournant de la Sphinx. Les jambes forment un angle avec les cuisses. Le quatrième relief

sujet semblable est représenté sur un scarabée en chalcédoine de la coll. Naue à Munich, mais c'est un griffon qui tient sous lui le jeune homme (fig. IV); réplique exacte du premier scarabée, en cristal de roche, venant de Crète : FURTWÄNGLER, *ibid.*, pl. VI, 30 et pl. VIII, 7.

¹ M. COUÏGNON et L. COUVE, *Vases peints du M. d'Ath.*, Paris, 1902, p. 472, n° 1480. — WEISSHAUPL, *Apog. 'Ez* 1893, col. 15 sqq. C. ROBERT, *Oidipus*, t. I, p. 55, fig. 21, t. II, p. 24, n. 13.

² JACOBSTHAL, *Die Melischen Reliefs*, Berlin, 1931, pl. 5, n° 7 et 8, pl. VI, n° 9, pl. 46, n° 85 où l'on trouvera une bibliographie. Le premier de ces reliefs a été considéré par tous les éditeurs comme provenant de Ténos, bien que l'original porte au dos une inscription du premier possesseur Th. Burgon attestant qu'il fut découvert à Milo en 1819. Burgon y voyait une représentation de Hémon. Ce sont des produits d'un atelier local qui a dû être fondé vers 475 et qui travailla environ jusqu'à 440. Ils témoignent d'un art provincial, mais plein de charme. De faible dimension — le plus grand a 160 mm. sur 197 — ils servaient sans doute à orner les parois des coffres que l'on offrait aux défunts. Les deux premiers sont maintenant au British Museum, le troisième dans la collection Vlasto à Marseille, le dernier au Musée National d'Athènes.

est d'un style plus évolué. La Sphinx est debout et accroupie sur sa victime, sa patte antérieure droite appuyée sur la poitrine de celle-ci. La gauche entoure le buste. La patte postérieure enfonce ses griffes dans la cuisse. La queue entoure la jambe gauche de l'éphèbe qui essaie, de la main gauche, d'écarter la griffe. Ce qui reste du cou permet d'affirmer que les yeux regardaient la Sphinx.

6. Fragment d'amphore de prothésis attique, des environs de 600, qui doit avoir appartenu à Furtwängler (fig. X)¹. Deux Sphinx semblent venir à la rencontre l'une de l'autre. Entre elles, un jeune homme nu se tient suspendu d'une main au cou de celle de gauche et semble vouloir se glisser sous elle.

7. Enfin, il suffit de regarder la gemme gravée (Overbeck, *Gall. her. Bildw.*, pl. I, n° 8) pour voir la ressemblance entre la scène qu'elle représente (fig. XI) avec certaines rencontres de Léda et du Cygne. L'artiste a voulu figurer les préliminaires d'une union et non d'une lutte. L'union sera mortelle pour l'homme. Les reliefs de Milo donnent l'impression de décrire un dormeur tourmenté par un mauvais rêve et luttant confusément pour se libérer. Dans les documents plus anciens au contraire le jeune homme paraît s'abandonner volontiers à l'étreinte qui doit l'asservir.

Au surplus, quelques critiques attentifs et perspicaces ont reconnu le caractère érotique de la Sphinx dans les scènes où elle s'attaque aux Thébains. Malheureusement, ils ne l'ont signalé que fugitivement, sans y insister. Otto Jahn, dans ses *Archeologische Beiträge* de 1847 marque une parenté entre les représentations d'Aurore enlevant Memnon et celle de la Sphinx enlevant les Thébains (pp. 112 sqq.). Son commentaire du relief de Ténos (fig. 6) aurait dû éclairer les critiques. Jahn publiait aussi (pl. I) la Léda au cygne retrouvée en Argos et conservée au British Museum (fig. XII). La ressemblance de cette Léda (la place respective des deux sexes étant renversée) avec deux pierres gravées où l'on voit une Sphinx s'approchant

¹ L. MALTEN, *Pferd im Totenglauben.*, *Jahrb. d. K. d. archäol. Inst.*, Berlin (XXIX, 1914, p. 245, fig. 34). Une union du même genre semble indiquée dans l'aryballe corinthien étudié par Hackl (*Arch. f. Rel.*, XII, 1909, p. 204), où l'on voit un homme étendu, comme pâmé, tournant le dos à une Sirène. Cf. Malten, p. 239, fig. 27. — Je n'ai pu me procurer l'art. de Furtwängler sur la Sphinx d'Egine, *Münch. Jahrb. f. bild. Kunst*, I, 1906, 4.

d'un jeune homme avait déjà frappé Jahn ¹. D'autre part, Miss Goldman, étudiant le lécythe de Boston (*infra*, p. 127), insiste sur le fait que les poètes marquent, entre la Sphinx et son adversaire, une hostilité violente qui n'apparaît pas dans les monuments figurés, lesquels représentent une tradition populaire.

Les circonstances actuelles m'ont empêchée de me procurer la photographie de plusieurs vases peints, dont la description, que me communique obligeamment Ch. Delvoye, me donne à penser qu'ils confirment ma thèse. Voici ces descriptions. Il est aisé de voir qu'elles concernent chaque fois, non une scène d'agression, mais une scène d'union.

Lécythe blanc à figures noires incisées du musée d'Athènes (n° d'inventaire 12964) : « Sphinx assis, les ailes déployées, tenant entre ses pattes de devant un homme nu terrassé qui cherche à se soulever par un effort du coude droit (Thébaïn?). A gauche un homme barbu, les jambes croisées, étend le bras droit pour exhorter. A droite, un autre personnage debout s'appuie sur un bâton; il se retourne vers le groupe central et tend le bras droit de ce côté, la main fermée. » ² Sauf les personnages latéraux, la scène doit ressembler à celle de la fig. II.

M^{lle} Haspels (p. 19) le date des environs de 500.

Lécythe à figures noires, Athènes 2308 (397), provenant de Tanagra : « Un Sphinx à tête de femme, couronné de feuillage, le visage peint en blanc, emporte dans ses bras un jeune homme imberbe qui s'attache à lui. » ³ Pas d'indication d'école ni de date.

Quatre lécythes attiques à figures noires groupés par M^{lle} Haspels parce qu'ils ont tous le même sujet : une Sphinx avec sa victime parmi des spectateurs⁴. M^{lle} Haspels les attribue tous au même artiste qu'elle appelle *Haimon-painter* à cause de sa prédilection pour les scènes de rapt d'un adolescent par une Sphinx : nom purement conventionnel, choisi à cause de la

¹ *Gall. her. Bildwerke*, Brunsw., 1854, pl. I, fig. 8.

² G. NICOLE, *Cat. des vases peints du Mus. N. d'Ath. Suppl.*, Paris, 1911, n° 965.

³ COLLIGNON et COUVE, *Vases peints Mus. N. d'Ath.*, Paris, 1902, n° 895.

⁴ 1. Louvre CA 111 (L. 28); cf. EM. HASPELS, *Attic bl. lekythoi*, pl. 41, fig. 4; le décor ressemble fort à celui de notre n° 2; cf. p. 120 et n. 4. — 2. Syracuse 12085, provenant de la tombe 891 de Mégara Hyblaea. — 3. Athènes 12954 (sans doute le même que décrit Nicole dans son catalogue sous le n° 965 et portant là le n° d'inventaire 12965. La table de concordance de Nicole n'a pas de n° 12954. — 4. Vienne 190.

tradition littéraire qui fait du fils de Créon la dernière et la plus désirable victime de la Sphinx (cf. p. 126) ¹.

Deux lécythes attiques à figures noires, l'un à Mannheim, l'autre à Princeton, sur le même sujet, attribués par M^{lle} Haspels à celui qu'elle appelle l'*Emporion-painter*, qui est en quelque sorte le successeur du *Haimon-painter* ².

Ce qui frappe dans ces descriptions, c'est la passivité du jeune homme, analogue à celle qui apparaît sur nos photographies. Dans les figures II, III, IV, V, VI, VIII, il semble défaillir, comme frappé de paralysie. Dans les figures I, V, VI et VIII, il n'a aucun point d'appui sur le sol. La Sphinx le tient ou il se tient à elle, mais si légèrement qu'il devrait tomber. La scène d'union est transportée dans l'espace, unie au mouvement d'une incube qui vole ou qui marche ³. Rien n'indique l'hostilité, sauf dans le plus récent des reliefs de Milo, et peut-être aussi sur le scarabée de Corfou. Jamais les critiques n'auraient vu dans ces images la représentation d'une scène de meurtre si l'idée du combat d'Œdipe ne s'était imposée à eux, leur dictant une interprétation préconçue. Une seule chose indique qu'elles mettent en scène un fait inquiétant : c'est la fuite éperdue des jeunes gens sur le vase de Géla. Ils se livrent à une gesticulation violente qui prouve que, si l'artiste avait voulu figurer la révolte de la victime, il n'aurait pas été embarrassé de trouver des moyens d'expression.

Dans les monuments récents, la Sphinx apparaît toujours associée à Œdipe. Sous l'influence de la littérature, elle a perdu son caractère d'incube. L'avait-elle gardé dans l'imagination populaire? Une note de Suidas le donne à penser, qui dit qu'on

¹ EM. HASPELS, *Attic blackfigured lecythoi*, Paris, 1936, pp. 130-132, p. 241, n^{os} 7-10. Le peintre d'Hémon se situe aux env. de 480.

² Mannheim 128. HOFFMANN, *Griech. Vasen in Mannheim*, pl. I, fig. 1, 4; Princeton, cf. EM. HASPELS, *op. laud.*, pp. 264, 33, n^{os} 40-41. — L'*Emporion-painter* florissait vers 470.

³ L'incube domine un jeune homme étendu. Cela explique peut-être le conseil que donne Circé à Ulysse lorsqu'elle lui dit de se faire fixer au mât par les mains et par les pieds, *debout et tout droit* :

ἄησάντων, σ' ἐν νηϊ θωγῆ γείρας τε πόδας τε
σέθεν ἐν ἴστοπιπέδῃ (Od. XII, 51-52).

Du moment qu'Ulysse est solidement attaché, sa position ne paraît avoir aucune importance dans les précautions prises contre les Sirènes. Le poète devait penser autrement, car le vers est répété deux fois encore dans la suite du récit (162, 179). Dans les représentations figurées illustrant l'épisode des Sirènes, Ulysse est presque toujours nu, comme les jeunes

appelait les prostituées des *Sphinx mégariennes*¹. On est tenté d'abord de prendre ces deux mots pour une périphrase d'écrivain, mais, qu'on veuille bien lire la note de près, on s'aperçoit qu'elle cherche uniquement à expliquer *μεγαρικά*; le sens de *σπίγγες* y paraît aller de soi, au point de fournir l'explication de *σπιγγαίης*. Suidas a probablement raison lorsqu'il dit que les Mégariens avaient une réputation de méchancelé — celle que les Athéniens leur avaient faite. Du pluriel, peut-on conclure que les Sphinx étaient encore une espèce dans le langage courant? Une seule chose est certaine, c'est que le peuple grec connaissait encore la Sphinx paillarda, que ses poètes lui rappellent si rarement. Car, dans la littérature conservée, ce trait est indiqué avec une telle réserve que l'on n'oserait pas faire état des textes où il se laisse deviner si l'on n'avait l'archéologie pour les éclairer. Tel est ce passage des *Sept* où est décrit le bouclier de Parthénopée qui porte une Sphinx :

Σπίγγ' ὠμόσιτον προσμεμηχανημένην
 γόμφους ἐνώμα, λαμπρόν ἔκχρουστον δέμας,
 φέρει δ' ὕψ' αὐτῇ φῶτα Καλμείων ἕνα (541-3).

« Elle porte sous elle un des Cadméens » dit Eschyle, comme s'il avait sous les yeux le vase de Géla ou encore ce motif qui décorait les pieds du trône de Zeus à Olympie et que Pausanias décrit ainsi : τῶν ποδῶν ἑκατέρῳ τῶν ἔμπροσθεν παῖδες τε ἐπικειῖνται. Θηβαίων ὑπὸ σπίνγων ἤρπατμένοι. (V, 11, 2).

Pausanias fait comme les archéologues modernes et il interprète ce qu'il voit d'après la légende qu'il connaît. En effet, F. Eichler a reconstitué une des Sphinx du trône de Zeus à l'aide de débris retrouvés et rapprochés, provenant d'une réplique de l'époque impériale, en basalte noir, découverte dans

Thébains menacés par la Sphinx (cf. F. MÜLLER, *Die antiken Odyssee-Illustrationen*, 1913, pp. 31-47).

¹ Suidas, s. v. *Μεγαρικά σπίνγγες* : αἱ πόρνοι οὕτως εἴρηγται, ἴσως δὲ ἐντεῦθεν καὶ σπιγγαίαι οἱ μάλακοὶ ὠνομάσθησαν. ἢ καὶ ἀπὸ Μζίας οὕτω λεγομένης ἐν Μεγάρῳις : ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν Μεγαρική τις μηχανή ἢ ἀντὶ τοῦ πονηρά. διεβάλλοντο γὰρ ἐπὶ πονηρίᾳ οἱ Μεγαρεῖς. La note d'Hésychius, s. v. *Σπίνγγος πρίγγατα πρέγγων*, prend aussi Sphinx comme nom commun, mais c'est de la questionneuse thébaine qu'il s'agit, non de la démonsse érotique qui nous intéresse ici. Dans le poème de Douris de Samos pour Démétrios Poliorcète (Ath. p. 253) la Sphinx n'a plus rien d'une incubes; elle est uniquement meurtrière.

les fouilles autrichiennes d'Ephèse ¹. L'archéologue et le sculpteur qui, sous sa direction, a exécuté le modelage, voyaient un meurtre dans la scène qu'ils reconstituaient. Leur exactitude fut si grande que cette idée préconçue, si fausse qu'elle fût, n'altéra point le caractère de l'œuvre à laquelle ils s'efforçaient de rendre vie. On y voit de toute évidence une union analogue à celles qui ont été décrites ci-dessus. Le jeune homme couché ramène les talons vers le siège pour se redresser et se soulève sur la main droite. Le bas de son visage, conservé, est celui d'un homme angoissé qui défaille et ne songe pas à se défendre. La patte droite du monstre se pose doucement sur l'épaule gauche, d'un geste qui ressemble à une caresse plus qu'à une attaque (fig. XIII et XIV).

Le seul fragment conservé de l'*OEdipodie* rapporte que la Sphinx avait enlevé Hémon qui était encore plus beau et plus désirable que les autres — entendons : que les victimes précédentes :

'Αλλ' ἔτι κάλλιστόν τε καὶ ἡμεροέστατον ἄλλων
παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμύμονος, Αἴμονα δῖον (²) .

C'est une scène de ce genre, à demi intelligible, que représente un lécythe de la Bibliothèque Nationale ³, vase à fond réservé, en argile rosée sur fond brun-clair un peu rougie, où l'on voit une Sphinx poursuivant un jeune homme nu qui fuit, mais qui se retourne vers elle (fig. XV). Elle le touche des deux pattes de devant et il est clair qu'il est pris. Deux personnages vêtus regardent la scène qu'ils encadrent, l'un à droite, l'autre à gauche, sans y prendre aucune part. Ils portent devant eux, adhérent au corps (leurs bras ne sont pas indiqués), un objet qui doit être un bouclier. Ce vase, qu'on peut dater de la première moitié du vi^e siècle, est originaire de Cervetri en Etrurie.

¹ *Jahresh. d. oest. arch. Inst.*, XXX (1937); cf. BENNDORF, *Anz. d. kais. Akad. in Wien, phil.-hist. Kl.*, 1897, n^{os} 5 et 6.

² Conservés par le scol. des *Phén.*, 1760, cf. ci-dessus, p. XXIII.

³ DE RIDDER, *Cat. des vases peints de la B. N.*, t. I (Paris, Leroux, 1901), p. 186, n^o 278 et fig. 29; M^{me} S. LAMBRINO, *Corp. Vasorum Antiq.*, France, Paris, Bibl. Nat. (Cab. des méd.), t. I (Paris, Champion, 1928), pl. 46, n^{os} 7, 8, 9, texte p. 34.

*
* *

OEdipe vainc la Sphinx, dit la mythopée classique, en devenant l'énigme. On estime généralement que l'énigme est un thème ancien, entré tard dans la légende de la Sphinx qui, primitivement, contenait tout autre chose. C. Robert estimait que l'antagonisme, primitivement, devait se présenter comme un corps à corps et il faisait remarquer qu'un être qui est à moitié lion doit succomber, non pas devant l'intelligence d'un homme expert en jeux d'esprit, mais devant la force d'un héros. A l'appui de sa thèse, il allègue un petit lécythe à figures rouges du musée de Boston ¹, d'un modelé peu soigneux et d'un dessin maladroit. On y voit une Sphinx sans ailes, campée sur un terrain accidenté qui représente peut-être le Phikion. Elle menace d'une de ses pattes de devant un homme nu qui étend vers elle, à la hauteur du visage, la main gauche et qui brandit une massue de la droite. Ce dessin atteste une version où OEdipe luttait contre la Sphinx, épisode effacé dans nos mythopées où, rien qu'en devinant l'énigme, le héros se trouve avoir le monstre à sa merci ². Robert pense que cette version vient d'une tradition archaïque où OEdipe se battait contre la lionne au visage de femme et que cette tradition excluait l'énigme ³.

Lorsque j'ai lu le livre de Robert, je pensais que le corps à corps du monstre et de l'homme était la traduction expurgée

¹ *Oidipus*, p. 49 avec la reproduction 14; H. GOLDMAN, *Amer. J. of Archaeology*, XV (1911), p. 378 sqq. Miss Goldman date le vase du second quart du v^e siècle; elle pense que ce devait être un jouet illustré d'un *nursery tale* de caractère populaire.

² J'ajoute que les deux personnages figurés sur le lécythe de Boston se regardent comme s'il s'agissait d'une fascination. Il en est de même dans le lécythe d'Athènes, mais là, le vaincu est visiblement le jeune homme et la Sphinx est du reste plus grande que lui, tandis qu'elle est plus petite qu'OEdipe sur le lécythe de Boston.

³ Je renonce à utiliser une intaille découverte en 1915 à Thisbé en Béotie, publiée en 1925 dans le tome XLV du *J. Hell. St.*, p. 27, fig. 31, par Evans et datée par lui du xv^e siècle avant J.-C. On y voit un jeune prince attaquant une Sphinx. Il tient un poignard dans la main droite et s'élançait vers elle. Sir Arthur était si convaincu que le héros était OEdipe et que la légende du Pied-Enflé était constituée un millénaire avant Eschyle qu'il s'étonne de ne pas le voir boiter (there is no halting in the gait of the youthful hero). Si l'intaille est authentique, elle prouve qu'il existait une version archaïque où le vainqueur se servait contre la Sphinx, non seulement d'une arme, mais d'une arme de métal. Ce thème aurait totalement disparu de l'iconographie ultérieure pour reparaître seulement après le v^e siècle. Mais l'authenticité du trésor de Thisbé est tellement

d'une mythopée plus ancienne où le héros sortait victorieux d'une union au cours de laquelle il avait réussi à dominer l'incube. La lutte me paraissait une simple litote mythologique. Quant à l'énigme, comme Robert, je la croyais tard entrée dans l'épisode de la Sphinx tandis qu'elle s'expliquait parfaitement si on la rattachait au thème de la Princesse, car nombreux sont les récits où un héros conquiert une fiancée en répondant exactement à une question difficile. L'énigme aurait donc glissé d'un épisode au précédent. Le schéma légendaire étant : un jeune homme vainc un monstre et résout une énigme, en récompense de quoi il épouse une princesse, la geste thébaine aurait abrégé la suite des événements en montrant le jeune homme qui vainc le monstre en résolvant l'énigme. L'énigme se serait donc substituée à la lutte, celle-ci étant déjà le substitut d'une possession sexuelle.

Mais cette explication ne résiste pas à la lecture du livre de Laistner, où l'on voit les démons écrasants imposer à leurs victimes trois sortes d'épreuves : leurs caresses, leurs coups et leurs questions. C'est donc faire fausse route que de chercher quelle réalité archaïque peut se cacher sous le problème posé à OEdipe. Il appartient à la mythopée primitive, laquelle était plus riche que celle à quoi les poètes ont donné style et beauté. De même, le thème du corps à corps n'est pas, comme je l'avais cru, plus récent que l'étreinte et moins que l'énigme. Les vieux contes offraient certainement les trois variantes. Les poètes en ont gardé une seule, celle qui servait le mieux leur propos.

*
**

Reste à savoir en quoi consiste exactement la victoire d'OEdipe. On est tenté de la comparer à celle d'Ulysse sur les Sirènes, ces autres incubes. Mais, précisément, qu'est-ce au juste que la victoire d'Ulysse ?

douteuse qu'il vaut mieux s'abstenir d'en rien conclure. On trouvera un résumé de la discussion chez B.S.A. Al, *De mann. et de vrouw. godheid v. d. boomcultus in d. minoïsche godsdienst*, thèse, Amsterdam, 1942, ainsi que le relevé des auteurs qui considèrent les anneaux de Thisbé comme des faux (Couissin, Schweitzer, Nilsson, Schachermeyr) et de ceux qui les tiennent authentiques (Evans, Reinach). Al lui-même les a prudemment écartés de sa démonstration. Nilsson (*Gesch. der Griech. Religion*, p. 333, n.) considère que, dans tout cet ensemble suspect, l'intaille d'OEdipe est parmi les pièces les plus probablement fausses.

L'auteur de l'*Odyssée* a composé cet épisode avec une telle habileté qu'on se demande à peine ce qui arriverait si le Grec n'était sourd aux appels des enchanteresses. A cause de l'effroi qu'elles inspirent, on devine qu'elles tuent leurs victimes. Le poète ne décrit rien, mais fait une rapide allusion aux ossements qui pourrissent sur la prairie funèbre. Grâce aux légendes parallèles, nous entrevoyons que la mort doit succéder à une brève et affreuse union¹. Ulysse échappe au danger en fuyant. Il s'est sauvé et il a sauvé ses compagnons. C'est tout. Il n'a rien conquis. Le poète ne dit pas davantage ce que les Sirènes deviennent après qu'il a passé; mais il semble bien que, dans son imagination, elles continuent à tendre des embûches aux voyageurs moins prudents. Cependant, il connaissait certainement l'épilogue de bien des contes, où le monstre vaincu périt faute d'avoir pu tuer. Une seule défaite anéantit sa force mystérieuse. Ceux qui ont étudié le cauchemar écrasant voient dans la mort du persécuteur une transcription de la joie du réveil et du sentiment de délivrance subite qui accompagne la fin de l'oppression. Cela est possible, mais n'est peut-être qu'une justification adventice pour cette règle essentielle de la mythologie populaire : les défis y comportent des conditions égales pour les deux adversaires. Nous avons vu en action cette sorte de *fair-play* à propos des enfants exposés, de l'ordalie en général et de la lutte entre le Jeune et le Vieux Roi; nous le verrons à l'œuvre à propos de l'énigme, à propos de la lutte pour la princesse et même dans l'étrange question de l'union avec la mère. Un certain sentiment de justice exige que celui qui peut beaucoup gagner risque aussi beaucoup. De même le monstre tentateur s'expose lui-même à tous les dangers qu'il fait courir.

Le suicide des Sirènes apparaît déjà sur une amphore de Londres de la fin du vi^e ou du début du v^e siècle, où l'on voit l'une d'elles se jetant dans la mer du haut d'un promontoire. Nul doute qu'il ne figurât, bien avant cette époque, parmi les variations que les conteurs brodaient autour du thème de la tentatrice vaincue. Plus tard, lorsqu'on ne comprit plus le principe et la règle de ces luttes où l'un des antagonistes périt

¹ O. CRUSIUS, *Die Epiphanie der Sirene*, *Philologus*, L (1891), p. 93.

nécessairement, on imagina un oracle condamnant les Sirènes à mort si un navire passait devant leur île sans s'y arrêter¹. Des variations analogues existent à propos de la Sphinx.

Dans les tragédies du v^e siècle, OEdipe tue son adversaire. On croit comprendre qu'une fois l'énigme devinée la Sphinx est désarmée de telle sorte qu'il n'y a pas de bataille proprement dite. Ce qui est sûr, c'est que nos poètes, tout en parlant beaucoup des appétits carnassiers du monstre, louent le héros pour son intelligence plutôt que pour son courage. La version tragique, où la démonsse est à la merci de l'homme qui a répondu à sa question, admet plusieurs épilogues différents. Ou bien OEdipe tue la Sphinx à coups de massue, comme sur le lécythe de Boston. Ou bien, comme sur un aryballe trouvé à Marion dans l'île de Chypre, il lui donne le coup de grâce alors qu'elle est déjà tombée à ses pieds². Ou bien elle se tue de désespoir³, comme les Sirènes, comme tant d'enchanteresses vaincues dans les contes d'Europe centrale. Enfin, quand les mythographes ne comprendront plus la règle du jeu, ils introduiront là comme en tant d'autres endroits le thème de l'oracle : les Thébains seront délivrés de la Sphinx à partir du moment où quelqu'un aura deviné l'énigme⁴.

De même que les poètes, les peintres de l'époque classique ont préféré représenter le triomphe d'OEdipe comme celui de l'intelligence paisible, confiante en elle-même. Sur une coupe du v^e siècle, le voyageur est assis en face de la « vierge savante », les jambes croisées, le menton appuyé sur la main. Ils se regardent sérieusement. Quelques lettres du second vers de l'énigme figurent dans le champ⁵. Des documents de ce genre, où le

¹ FR. MÜLLER, *Die antiken Odyssee-Illustrationen*, p. 31 sqq., a groupé tout ce qui concerne les Sirènes homériques et leur suicide. WEICKER, *Seelenvogel*, p. 45, donne les textes. Dans la littérature, le suicide des Sirènes n'apparaît pas avant Lycophron.

² A. S. MURRAY, *J. H. St.*, 1887, pl. LXXXI, p. 320; Cecil SMITH, *Cat. of the vases of the Br. Mus.*, III, p. 344, E 696. ROBERT, *Oidipus*, I, p. 50; II, p. 21, n. 6, a montré à quel point le peintre a été influencé par le Parthénon. Son œuvre a été composée pour le public de Sophocle et d'Euripide.

³ Apoll., III, 5, 8, 7; Diod., IV, 64; Scol. *Phén.*, 50 et 1505; Arg. byz., *Sept*; Hygin, *fab.* 67.

⁴ Apoll. III, 5, 8, 4; Asclépiade de Tragilos *ap. scol. Phén.* 45.

⁵ HARTWIG, *Meisterschalen*, pl. 73, p. 664, l'attribue à un peintre qu'il appelle le *Maître à la Guirlande* et qu'il situe peu après le milieu du v^e siècle. J. D. BEAZLEY (*Att. Vasenmaler des rotfig. Stils*, p. 205) l'attribue à Douris ainsi que toute la production du maître à la guirlande.

vieux conte apparaît totalement spiritualisé, n'apportent aucun élément pour résoudre cette double question : comment la Sphinx de la mythologie populaire a-t-elle été vaincue ? et que signifiait sa défaite ?

Ulysse empêche les incubes de s'attacher à lui parce qu'il est attaché debout et tout droit au mât du bateau qui passe à force de rames au large de l'île enchantée ¹. OEdipe a certainement remporté une victoire moins négative. Si Homère avait moins bien romancé l'aventure d'Ulysse et de Circé, elle nous donnerait peut-être un parallèle utile en montrant comment un mortel parvient à prendre le dessus sur une créature de pouvoir supérieur et de caractère inquiétant. Ulysse domine Circé parce qu'il s'est uni à elle impunément, grâce à l'herbe magique. Circé est une nymphe, capable aussi bien qu'une ondine de devenir pour un mortel une compagne charmante. C'est grâce à elle et à ses conseils qu'Ulysse sort vainqueur des épreuves qui suivent leur rencontre. Laistner a très bien vu ² que l'union d'un homme avec une Dame de Midi est un *hiéros gamos* avec tout ce que cela représente de risques et de chances. Celui qui domine la *fée* est enrichi par elle, disent les contes populaires ; il devient un vainqueur, disent les poètes helléniques, tantôt pour avoir évité l'union (comme dans l'histoire des Sirènes), tantôt au contraire pour l'avoir heureusement accomplie (comme dans l'histoire de Circé). Les deux termes de l'alternative composent une litote légendaire conforme au goût grec qui, ou bien humanise la partenaire, ou bien écarte l'idée de l'union. Le folklore germanique et slave est moins délicat. Faut-il imaginer, dans la préhistoire de nos mythopées, un véritable *hiéros gamos* entre OEdipe et la Sphinx ? Dans les contes grecs modernes, OEdipe épouse la Sphinx qui, à vrai dire, ne fait plus qu'un seul personnage avec Jocaste ³. D'autre part, l'Héraclès scythe s'unit bien à une femme-serpent, mais les deux légendes ne sont point parallèles. Renonçons donc à

Beazley a été suivi par H. Philippart (*Coll. de céramiques grecques en Italie*, p. 25 sqq.) qui date l'œuvre de 490-480.

¹ Cf. *supra*, p. 124, n. 1.

² *Rätsel der Sphinx*, I, p. 261.

³ Une reine-ogresse embusquée près de Thèbes pose trois questions, dévore les perdants et se marie avec celui qui devine. Cf. Bernh. Schmidt, *Griech. Märch., Sagen u. Volkslieder*, Leipzig, 1877, p. 143 sqq. et Erläut., p. 47 sqq.

savoir comment, dans la légende archaïque, la Sphinx a été dominée. Il sera moins vain de se demander quel sens eut sa défaite.

Rappelons-nous ce que Laistner et Roscher disent du *démon opprimant* qui, une fois terrassé, donne à son vainqueur des talismans, des secrets, des révélations sur l'endroit où se trouvent des trésors. Une bizarre histoire rapportée par Pausanias utilise ce thème. Le récit est si incohérent qu'il faut bien le citer en entier.

Là se trouve la montagne d'où, dit-on, la Sphinx s'élançait en chantant l'énigme pour le malheur de ceux qui cherchaient à la saisir. Les uns disent qu'avec des bateaux elle avait pris la mer près d'Anthédon pour faire de la piraterie et que, occupant cette montagne, elle y jouissait de ses rapines jusqu'à ce qu'Oedipe vint la vaincre et l'enlever avec une force armée qu'il ramenait de Corinthe. On dit aussi qu'elle était une fille naturelle de Laïos et que celui-ci, par prédilection envers elle, lui avait révélé l'oracle donné de Delphes à Cadmus; les rois seuls, et nul autre, connaissaient cet oracle. Lorsque quelqu'un venait vers la Sphinx comme prétendant à la royauté (car Laïos avait des enfants bâtards et les oracles delphiques concernaient seulement Epicaste et les enfants à naître d'elle), la Sphinx jouait au plus fin avec ses frères, en leur disant qu'ils devaient connaître l'oracle puisqu'ils étaient nés de Laïos. Comme ils ne pouvaient lui répondre, ils étaient punis de mort pour avoir prétendu indûment à une famille et à un royaume. Oedipe au contraire aborda la Sphinx après qu'un songe lui eut révélé l'oracle (IX, 26, 2-3).

C. Robert voit invention tardive dans tout ce qui tend à humaniser la Sphinx. Et, en effet, l'histoire de la femme-pirate doit être le résumé d'un roman médiocre et absurde. Mais, dans le récit relatif à la fille de Laïos¹, on reconnaît aisément un vieux conte populaire tardivement arrangé comme sont les contes de Perrault. La Sphinx possède le « secret du roi », et elle ne cèdera que devant quelqu'un qui le possède comme elle. Tous les frères échouent l'un après l'autre jusqu'au moment où arrive le dernier, apparemment le plus désavantagé, qui, grâce

¹ Lysimaque, cité par le scol. de *Phén.*, 26, la racontait, semble-t-il, dans ses *Paradoxes thébaïns*,

à une intervention surnaturelle, connaît le mot de passe. Ces deux thèmes se retrouvent d'ailleurs dans le folklore. Je ne pense pas qu'ils nous renseignent le moins du monde sur la mythopée archaïque relativement à OEdipe. Mais, composant une historiette primitivement indépendante et peut-être tout aussi ancienne, ils ont pu être attirés vers des noms illustres.

OEdipe ici l'emporte, non parce qu'il *devine* quelque chose, mais parce qu'il *sait* quelque chose et il le sait grâce à un rêve. Cela nous ramène aux victoires remportées par suite de l'intervention des dieux. L'OEdipe des tragiques ne doit rien qu'à lui-même et c'est cela, essentiellement, qui le distingue de Persée et de Bellérophon. « Nous devons nous imaginer, dit le raisonnable Carl Robert, que, dans cette version, c'est la Sphinx qui gouverne Thèbes après la mort de Laïos. » C'est en effet probable. Ajoutons qu'OEdipe, en donnant la réponse exacte, devait prouver sa filiation royale, autre thème folklorique étranger à la légende thébaine telle que nous la connaissons, où le vainqueur inconnu ne peut régner que si l'on ignore, et lui le premier, qui il est. Malgré ce nom d'Epicaste donné à la femme de Laïos et qui est celui de l'épopée, le conte résumé par Pausanias ne peut donc rien nous apprendre sur la préhistoire de la légende thébaine, car des conteurs archaïsants ont pu s'amuser à reprendre ce vieux nom précisément pour montrer leur indépendance à l'égard des versions tragiques; mais il nous fait entrevoir ce qu'a pu être le folklore de la Sphinx. Le schéma indiqué par Roscher est un peu différent de celui-ci. Généralement, le démon vaincu se dessaisit de son secret; ici, la démonsse est vaincue parce qu'un autre le partage avec elle. Malheureusement, le conte ne dit pas ce qu'elle devient après sa défaite. Puisqu'elle avait le droit de tuer ses frères ignorants, son frère savant a certainement lui aussi le droit de la tuer. Ces joutes comportent généralement des conditions égales de part et d'autre.

*
**

Les tragiques peignent la Sphinx comme une *ogresse musicienne*. OEdipe a vaincu la *Sphinx mangeuse de chair crue*; il est, dans Thèbes, honoré comme personne ne l'a jamais été, lui qui a libéré cette terre *du monstre qui lui ravissait ses*

hommes. Ainsi dit Eschyle¹. Pindare, dans un péan perdu, parlait de l'*énigme issue des féroces mâchoires de la jeune femme*². Le prêtre dans *Œdipe-Roi* loue celui qui, en arrivant à Thèbes, a délivré la ville du tribut qu'elle payait à la féroce aède³; celle-ci est dite ailleurs la *Sphinx aux chansons artificieuses, la chienne rhapsode*⁴. Le chœur remercie le héros qui, ayant tué la jeune femme aux griffes recourbées qui chantait ses oracles, s'est dressé comme un rempart pour éloigner la mort du pays⁵. Dans les *Phéniciennes*, Jocaste raconte comment sa main fut promise à celui qui devinerait l'*énigme de la savante jeune femme*; *Œdipe comprit les chansons de la Sphinx*⁶; le chœur déplore les malheurs qui frappent la ville depuis qu'*ayant compris le chant difficile à comprendre, Œdipe a tué la sauvage Sphinx aède*⁷. Aucun des commentateurs n'a paru surpris de l'insistance avec laquelle Sophocle et Euripide insistent sur le fait que la Sphinx chante. Alors que les épiques d'Eschyle marquent la cruauté, les deux autres poètes parlent d'elle comme d'une musicienne. C'est, disent leurs exégètes, parce que l'*énigme est en vers*. Raison évidemment insuffisante : personne en Grèce ne considérait la poésie hexamétrique comme appartenant à un genre musical, et l'*énigme est en vers dactyliques* comme tous les oracles, sans que l'on songe pour cela à faire de la Pythie une musicienne. Mais la Sphinx, comme les Sirènes, est une âme et les âmes chantent afin d'enchanter. Si, dans l'*Odyssée*, le chant n'est pour Circé qu'un art d'agrément, cela tient au rationalisme du poète; dans des mythopées plus proches des croyances populaires, n'en doutons pas, les chansons de la nymphe avaient une valeur plus mystérieuse et plus inquiétante. De ce trait essentiel des Dames de Midi, Pausanias se souvient encore lorsqu'il dit que la Sphinx

¹ Sept, 541 Σφιγγ' ὠμόσπτον; 777 τὴν ἀρπαξίνδραν κῆρ' ἀφελόντα χώρας.

² Fr. 62 ἀίνιγμα παρθένου ἐξ ἀγροῦ γνάθιον.

³ O. R., 35-6 ὅς γ' ἐξελύσας ἄστου Καδμείου μολῶν — σκληρᾶς ἀοιδῶς δασμὸν δὲν περιέχομεν.

⁴ O. R., 130 ἡ ποικίλωδος Σφιγγίς, le mot, je pense, n'est qu'ici; 391 ἡ βέλτορος κώων.

⁵ O. R., 1198-1210 ὦ Ζεῦ, κατὰ μὲν φθίσας — τὴν γαμψώνυχα παρθένον — χρησιμῶδόν θανάτων δ' ἐμᾶ χώρα πύργου ἀνέστα.

⁶ Phén., 47 sqq. ὅστις σοφῆς ἀίνιγμα παρθένου μάθοι... τρυγγίνει δέ πως — μούσας ἐμὸς παῖς Οἰδίπου; Σφιγγὸς μαθῶν.

⁷ Phén., 1505-7 τᾶς ἀγρίας ἕτε — δυσζυνέτου ξυνετόν μελλοῦ ἔργου — Σφιγγὸς ἀοιδῶς σώμα φονεύσας.

s'élançait de la montagne en *chantant* l'énigme, qu'elle avait, dit Apollodore, *apprise des Muses*¹. Après quoi Apollodore en donne une rédaction en prose, ce qui prouve bien que, pour lui, le caractère *musical* de la Sphinx ne résultait pas de l'énigme versifiée.

Sous la *lionne-rhapsode* des tragiques, le caractère d'incube de la Sphinx s'est complètement effacé. Apparaissait-il davantage dans le poème connu par le « résumé de Pisandre » ? « La Sphinx, dit ce texte, enlevait les petits et les grands. Elle les mangeait. » Voilà la plus banale des ogresses. Mais les deux seules victimes nommées sont Hémon fils de Créon et Hippios fils d'Eurynomos, deux jeunes hommes. Les ogresses des contes mangent plutôt des enfants que des adultes; elles sont plus avides de chair tendre que de beauté. Et l'*Œdipodie* — par les deux seuls vers qui nous en aient été conservés — disait qu'Hémon était *le plus beau et le plus désirable* de tous les Thébains. Et le scoliaste qui a conservé ces deux vers (*Phén.*, 1760, *Monacensis* 560; cf. *supra*, p. xiv, l. 37) ajoute : *Les auteurs de l'Œdipodie disent que la Sphinx n'était pas une bête fauve, mais une prophétesse qui donnait aux Thébains des oracles difficiles à comprendre; elle en fit périr beaucoup parmi ceux qui avaient pris ses oracles à rebours.* De même, Socrate d'Argos faisait d'elle une chresmologue². Tout cela est énigmatique. La Sphinx qui choisit le jeune et bel Hémon est encore toute proche de l'incube. La chresmologue qui punit (comment, si elle n'est pas une bête fauve?) ceux qui ont mal interprété ses oracles semble bien appartenir à un tout autre niveau d'élaboration romanesque. L'écart entre les deux veines est si grand que je serais tentée de supposer un mot perdu avant *ζασι, ἄλλοι δὲ* ou *ἔνιοι δὲ*. Dans ce cas, la Sphinx prophétesse ne viendrait plus de l'*Œdipodie*. Toutes les hypothèses qu'on pourra faire sur ces quelques lignes seront fragiles et sans grande utilité. Il est probable que la Sphinx de l'épopée, comme celle de la tragédie, était la meurtrière et non l'amoureuse. Celle-ci cependant ne fut jamais complètement oubliée. Après avoir été la jeune incube des monuments archaïques, la « vierge savante »

¹ Paus. IX, 26, 2; Apoll. III, 5, 8, 4.

² Scol. *Phén.* 45.

de la poésie classique, elle finit par devenir une vieille femme à la poitrine flétrie : souvenons-nous de ce qu'Ambroise Paré disait du cauchemar opprimant ¹.

*
**

Il nous reste à étudier quelques points de détail.

Les peintres classiques représentent presque toujours la Sphinx assise sur une colonne. Sur l'aryballe de Marion, elle gît terrassée aux pieds de sa colonne vide qui occupe le centre du dessin. Sur le lécythe d'Athènes où une Sphinx incube enlève un jeune homme, on voit derrière celui-ci une sorte de petit autel bas, vers lequel elle semble venir avec sa proie. Sur une amphore à figures rouges de l'Asmolean Museum ², que Beazley date des environs de 440, elle est assise sur un rocher élevé qui ressemble à une colonne irrégulière, Œdipe sur un rocher bas qui ressemble à un petit autel. On s'est demandé ce que signifie cette colonne qui lui sert de piédestal. Comme on voit souvent une colonne surmontée d'une Sphinx servant de monument funéraire ou votif ³, on a pensé que les peintres avaient emprunté à l'architecture le motif tout entier, sans supprimer le piédestal devenu inutile. C'est ainsi que la *peliké* d'Hermonax ⁴ représente une petite Sphinx assise sur sa colonne au milieu de sept Thébains assis ou debout. Robert estime que cela est d'une vraisemblance parfaite parce qu'une colonne est bien à sa place dans une agora (p. 53). A la rigueur, on pourra

¹ Cf. *supra*, p. 118. C. Robert a fort bien catalogué les modifications que les poètes et les mythographes tardifs ont fait subir au thème de la Sphinx. Ce que son livre promet, « l'histoire d'un sujet poétique dans l'antiquité grecque », il nous le donne, consciencieusement fait. On y trouvera, p. 495 sq., les différents « romans de la Sphinx ». A part le conte résumé par Pausanias et ci-dessus analysé, aucun ne paraît contenir d'éléments légendaires.

² *J. H. St. XXIV*, 1904, p. 314; *Corpus Vas. Antiqu.*, Great Britain, Oxford, Ashm. Mus., by J. D. Beazley. Fasc. I, Oxford, 1927, pl. 19, nos 5 et 8, p. 18.

³ C. ROBERT, *Oidipus*, p. 52, cite la colonne des Naxiens et le tombeau de Lamprai tel qu'il a été reconstitué par F. Winter.

⁴ *Österr. Mus. J. Kunst u. Industrie. Mon. dell'Inst.*, VII, tab. XLV. *Wiener Vorlegebl.*, 1899, taf. VIII, 10; MAHLER, *Samml. ant. Vasen u. Terrakotten im k. k. österr. Mus.*, p. 336; KLEIN, *Vasen mit Meistersign.*, 201, 5; J. C. HOPPIN, *A Handbook of attic red-figured vases*, II, Cambridge, 1919, p. 28; J. D. BEAZLEY, *Att. Vasenmaler des rotfig. Stils.*, Tübingue, 1925, p. 300.

toujours expliquer la colonne pour chaque scène. Ce qui est bizarre, c'est qu'elle soit présente dans toutes.

On peut se demander si cela ne vient pas de ce qu'on mettait sur les tombeaux une colonne sans ornement¹; elle devait servir de siège à l'âme qui hante les lieux où repose le corps. Si les peintres ont assis la Sphinx sur une colonne, c'est probablement parce qu'ils sentaient encore en elle l'esprit d'un mort.

Cela expliquerait la présence d'une colonne basse dans le lécythe d'Athènes. La Sphinx entraîne l'homme inerte vers un siège préparé pour elle. Dès qu'il y aura été posé, il deviendra, lui aussi, ce qu'est déjà sa compagne, un être qui appartient à l'autre monde. Rêver qu'on s'unit à un mort signifie qu'on va mourir et aussi, quand on est malade, rêver qu'on vole². Sur ce lécythe, la Sphinx a les ailes plus grandes que sur aucune autre image et, plus qu'ailleurs, l'apparence d'un oiseau, c'est-à-dire le caractère *psychique*. Je crois donc qu'il faut interpréter la colonne haute ou basse comme un symbole funéraire. Mais elle a probablement une autre valeur encore. Elle isole la Sphinx et lui forme une sorte de domaine consacré qui marque l'hétérogénéité de la démonsse. Au surplus, celui qui reprendrait l'iconographie de la Sphinx en Crète devrait voir si le pilier y joue un rôle particulier. Mais tant de doutes ont été soulevés récemment au sujet du culte minoen du pilier qu'on ne résoudrait rien en liant les deux problèmes. Encore serait-il bon de savoir jusqu'à quel point ils sont liés. Mais la question est étrangère à mon sujet.

*
**

Un passage du résumé de Pisandre suggère une autre question : ἡν δὲ ἡ Σφίγξ, ὡς περ γράφεται, τὴν οὐρανὸν ἔχουσα δρακίνας a généralement été traduit : *La Sphinx était telle qu'on la voit sur les peintures, avec une queue de serpent*. Bethe³ faisait remarquer que ὡς περ γράφεται ne peut signifier *telle qu'elle est peinte*, car il faudrait alors εἶχεν δέ. Il ajoute que δρακίνα

¹ WEICKER, *Seelenvogel*, p. 9; LESKY, s. v. *Sphinx* apud Pauly-Wissowa, col. 1720.

² ARTÉMIDORE, *Oneirocr.*, pp. 77, 14, 19; 78, 15; 81, 27; 160, 14, 20.

³ *Thebanische Heldenlieder*, p. 17.

est un féminin rare et que jamais la Sphinx n'est représentée avec un arrière-train de serpent. Tout au plus, la queue se termine parfois en tête de serpent. Il pense donc que ὄσπερ γράζεται introduit une citation, celle d'une fin de vers : οὐράν δὲ θρακείνης qui serait empruntée à l'*Oedipodie* où la Sphinx aurait une queue de dragon, comme sa mère Echidna dans la *Théogonie* (298). Mais, dans ce cas, l'auteur du résumé aurait dû dire λέγεται et non γράζεται. Laissons de côté les hypothèses relatives à la reconstitution d'un poème perdu. A première lecture, on est tenté de voir dans ce passage du résumé la preuve que, dans une tradition ancienne, littéraire ou picturale — peu nous importe ici —, l'aspect *serpent* de la Sphinx était plus marqué que dans les traditions que nous atteignons. La tête de serpent qui, souvent, termine la queue dans l'art classique serait une survivance de cet état archaïque. D'autre part, le résumé suggère un monstre triparti, oiseau, lionne et serpent. Or, on connaît le rôle que jouent dans les contes les épreuves triples, dans lesquelles un héros affronte successivement trois êtres dangereux rangés en gradation ascendante¹. Un monstre unique représenterait ici les trois combats échelonnés. Cela ne veut du reste pas dire qu'on explique suffisamment l'apparition des monstres complexes dans la faune mythologique en les décrivant comme des *ellipses*, chaque élément représentant un adversaire tout entier. Mais le cas de la Sphinx est assez spécial. Tout l'épisode paraît une sorte d'abrégé, où les choses sont indiquées, non développées. La Bête inconnue décrite dans le résumé de Pisandre pourrait bien devoir sa queue de serpent (que l'art et la littérature lui ont enlevée ensuite) à une version différente où un OEdipe — ou un héros apparenté à OEdipe — luttait, non contre la Sphinx, mais contre un Dragon. Nous connaissons une autre tradition où son adversaire était, outre la Sphinx, le Renard de Teumesse². Variantes étroitement apparentées, car le Renard de Teumesse est aussi une incarnation du cauchemar pesant. Quant au Serpent, qui a une signification funéraire en Grèce et ailleurs, il est la forme que prend le plus volontiers le démon opprimant du folklore.

¹ Sur le « triple adversaire » cf. G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, pp. 52, 88, 129-133.

² Ainsi écrivait Corinne (Scol. *Phén.* 26).

*
**

Dans les contes où paraît un monstre, on se préoccupe peu en général d'expliquer pourquoi il est là. Il sévit; on cherche à le détruire. C'est tout. Mais un Grec, après avoir demandé : « Et Cérès, que fit-elle? », voudra savoir ce que faisait Cérès sur la rive de ce fleuve et pourquoi elle avait avec soi l'anguille et l'hirondelle. Il se trouvera tout de suite un autre Grec pour lui en donner une raison.

On a donc justifié de plusieurs manières l'hostilité de la Sphinx thébaine. Tantôt c'est Hadès qui l'envoie ¹, ce qui marque simplement son caractère funeste; tantôt c'est Arès, irrité du meurtre du Dragon ²; tantôt c'est Dionysos, qui n'a pas oublié sa rancune contre ses compatriotes ³; l'explication qui fut le plus volontiers adoptée est celle qui figure dans le « résumé de Pisandre », d'après laquelle le fléau fut envoyé par Héra ⁴. Toutes ces justifications paraissent d'origine purement littéraire. La dernière pose du reste un autre problème. Dans une légende connue par une ode triomphale de Bacchylide, Héra envoie contre Héraclès le Lion de Némée ⁵. L'une des deux histoires paraît bien être une réplique de l'autre. Quant à savoir laquelle des deux a servi de modèle, peut-être pourrait-on en juger si on en lisait des versions étendues. Comment en décider d'après un mauvais résumé et une allusion? Tout ce qu'on peut dire est ceci : la mythopée incluse dans le « résumé de Pisandre » est d'une remarquable cohésion religieuse; sur ce point Bethe avait parfaitement raison contre tous ceux qui l'ont contredit. Afin de punir l'amour contre nature de Laïos pour Chrysis, Héra inflige aux Thébains un autre παράνομος έρωας, celui de l'incube-ogresse qui ne mangeait les jeunes gens qu'après les avoir choisis jeunes et beaux. Au contraire, il n'y a aucune hostilité naturelle entre Héraclès et le Lion de Némée. Mais cela ne prouve pas nécessairement que la légende thébaine

¹ Phén. 810.

² Scol. Phén. 1064, sans indication de source.

³ Scol. Phén. 1031 et 934; source, d'après une correction probable de Unger, l'*Antigone* d'Euripide.

⁴ Cf. *supra*, p. xvi; Dion Chrys., *Orat.*, XI, 8, I, p. 117 (Arnim); Apoll. III, 5, 8.

⁵ Fr. 36, 9 (Edmonds).

soit plus ancienne que l'autre. Un poète intelligent peut, en utilisant un thème exploité avant lui, y introduire une logique interne qui manque à la première version.

*
**

Nous cherchons l'origine des thèmes légendaires que nous isolons. *L'adversaire monstrueux*, comme le *coffre*, paraît bien chargé de plusieurs significations superposées. Que, dans le cas spécial de la Sphinx, il s'agisse d'une incube, questionneuse, écrasante, paillard, cela est certain. Cette démonsse est en même temps une *âme en peine* : les figures des cauchemars sont-elles jamais autre chose ? Et ses relations avec l'outre-tombe expliquent ses ailes, sa qualité de musicienne, sa science, son insatiabilité. Quant au combat lui-même, je crois qu'il est marqué de plus par le souvenir des épreuves initiatiques, celles, d'abord, par lesquelles devait passer tout adolescent ; celles, surtout, plus terribles, à quoi se soumettaient les futurs chefs. Malheureusement, si nous connaissons un peu les premières, nous ignorons presque tout des secondes¹. Nous voudrions écrire en regard l'une de l'autre deux séries complètes, l'une composée des pratiques auxquelles les hommes furent longtemps fidèles, l'autre composée des légendes où se transposèrent ces rites lorsqu'ils commencèrent à s'effriter. Ici, la première colonne reste vide. En ce qui concerne l'habilitation des chefs, il nous reste quelques légendes ; la réalité historique des épreuves nous échappe presque totalement². Peut-être devons-nous imaginer ici de redoutables brimades et des combats effrayants contre des « maîtres » revêtus de déguisements animaux. Nous pourrions aller un peu plus loin en étudiant l'*énigme* et, surtout, *le mariage avec la princesse*.

¹ Je ne vois même pas que la question ait été sérieusement étudiée. Une page de *Mélinde* (IV, col. 236) parle des tortures qui servent à éprouver la force physique et la résistance morale des futurs chefs chez les Indiens de l'Orénoque.

² « On regrette que les initiations ne nous soient pas connues directement par la description des rituels, ni même par les mythes qui doubleraient ces rituels, mais par des récits épiques relatifs à tel ou tel héros plus ou moins fabuleux et dans lesquels l'ancienne matière religieuse s'est insérée en se romançant » (G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, p. 30).

CHAPITRE IV

L'ÉNIGME

Le thème de l'énigme doit être étudié à part, car la légende thébaine l'utilise d'une façon qui lui est propre. Dans les autres contes, en effet, on distingue deux schémas principaux :

1. *Un démon opprimant pose des questions; celui qui sait y répondre domine le questionneur; celui qui échoue devra mourir.*

2. *La main d'une princesse est promise à qui résoudra une énigme. Celui qui aura vainement tenté le jeu y laissera sa vie.*

L'épreuve imposée à Œdipe est unique, mais elle a les deux valeurs, la première immédiatement, la seconde par voie de conséquence. Il faut remarquer aussi que les deux schémas ont un trait commun : l'importance de la sanction contrastant avec la puérité du jeu. Et il sera peut-être intéressant de classer sommairement les différents types d'énigmes d'après leur forme, ce qui ne semble pas avoir été fait.

*
**

Les Grecs ont adoré les devinettes et en ont fait un jeu de société. Homère et Hésiode, Mélémpous et Calchas, Alexandre et les Gymnosophistes font assaut d'ingéniosité pour résoudre des problèmes. Athénée consacre tout son X^e livre au divertissement des devinettes ¹. D'autre part, dans le folklore hellénique

¹ OHLERT, *Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen*. W. SCHULTZ (*Rätsel aus dem hell. Kulturkreise*, t. III et IV de la *Mythologische Bibl.*, Leipzig, 1909-1912) considère comme énigmes tout ce qui a un sens second : symboles, oracles, conseils pythagoriciens, mais laisse de côté toutes les questions (rares en Grèce) auxquelles on répond par

comme dans celui de tous les autres pays, figure ce genre de paris par lequel une personne promet une grâce d'un très grand prix à qui découvrira, par finesse d'esprit ou par hasard, une petite chose sans importance. En cas d'échec, le parieur maladroît devra, en compensation, abandonner un avantage à quoi il tient beaucoup¹. La Grèce n'a pas l'équivalent des énigmes de Thor et d'Odin dans l'*Edda*, de Yudisthira dans le *Mahâ-bhârata*, mais certaines traditions montrent qu'elle connaissait le thème du jeu d'esprit suivi d'une sanction terrible. Homère vieux se tue pour n'avoir point trouvé le mot qui rendrait intelligible une plaisanterie de marins. Calchas devra mourir lorsqu'il rencontrera un devin plus habile que lui : c'est probablement Sophocle (fr. 181) qui a introduit ici un oracle, lequel équivaut exactement à celui qui est entré tardivement dans l'histoire des Sirènes (cf. *supra*, p. 129). L'un et l'autre sont devenus nécessaires lorsqu'on eut cessé de comprendre que l'échec entraînait *ipso facto* la mort.

Le thème du monstre questionneur n'apparaît pas en dehors de la légende thébaine. Laistner a réuni, sans chercher à les classer, un grand nombre de devinettes démoniaques. On pourrait en trouver bien d'autres. Dans le folklore christianisé, le monstre est remplacé par le diable, mais la teneur des questions ne varie guère. Elles peuvent se ramener à deux types principaux selon qu'elles portent sur une chose qu'il faut *savoir* ou sur une chose qu'il faut *comprendre*. Nous avons déjà rencontré cette distinction, que n'ont faite ni Laistner, ni Ohlert, ni Friedreich², à propos de la Sphinx thébaine (*supra*, p. 132).

En général, les démons demandent à leur interlocuteur de

un mot qu'il faut savoir. Comme il étudie les énigmes en relation avec une mythologie astrale (et spécialement lunaire), il les classe d'après la catégorie naturelle à laquelle appartient le mot qui les résout. Son livre, où il y a des choses curieuses, se place à un point de vue trop différent du nôtre pour avoir pu nous être d'un grand secours.

¹ FRIEDREICH, *Geschichte des Rätsels*, 1860, a étudié à part (p. 127 sqq.) les énigmes *auf Leben und Tod*. Le thème subsiste curieusement dans des histoires écrites sur le ton badin, comme la ballade de Thomas PERCY, *Le Roi Jean et l'abbé de Canterbury*, où l'abbé, sous peine de mort, doit répondre à trois questions : combien vaut le roi ? en combien de temps pourrait-il faire le tour du monde ? à quoi pense-t-il ?

² Schultz laisse de côté toutes les énigmes du premier type.

faire preuve d'information ou de mémoire plutôt que d'intelligence. Ce qu'ils demandent le plus souvent, ce sont ou des *secrets* ou des *noms*. On se souvient de l'histoire de la Sphinx fille de Laïos, telle que la raconte Pausanias : elle connaît le secret du roi et tue ceux qui prétendent faussement le posséder aussi. C'est la présence de ce thème qui me fait voir dans ce récit des parcelles au moins de traditions anciennes. Parfois l'interrogé doit connaître le nom ésotérique de certains êtres ou de certaines choses. Dans la chanson de Wafthrudnir, dans l'*Edda*, Odin interroge le Jote son ennemi et lui pose des questions, auxquelles il faut répondre par des noms propres : « Comment s'appelle l'étalon qui amène le jour aux hommes ? Il s'appelle Skinfaxi », etc. Enfin il lui demande : « Qu'est-ce qu'Odin a dit à l'oreille de son fils avant de monter sur le bûcher ? » Cette fois le Jote ne peut répondre et mourra. De même, Thor demande au nain Alvis comment s'appellent la Terre, le Ciel, etc., chez les hommes, chez les Ases, chez les Wanes, chez les Alfes, chez les dieux. L'enjeu est une fiancée, la fille de Thor. Alvis répond correctement, mais perd néanmoins parce que le jour le surprend avant qu'il s'en soit aperçu, péripétie fréquente dans l'histoire des démons écrasants, qui n'ont jamais qu'une durée limitée pour accomplir leurs projets. Toutefois, en général, c'est le questionneur qui doit avoir fini avant un certain moment — une heure, ou minuit, ou le lever du jour — et l'intérêt de l'interrogé est de faire durer le jeu jusqu'au moment où son bourreau se trouvera désarmé. Souvent, le questionné doit dire le nom de son tourmenteur. Le nom est difficile à retenir et il faut un hasard heureux ou l'intervention d'un être reconnaissant pour que l'éprouvé arrive à se rappeler les syllabes magiques. Dès qu'on a prononcé son vrai nom, le démon s'enfuit ou bien il est réduit à l'impuissance¹. Dès qu'Apollonius de Tyane a nommé l'Empuse, le sortilège dont elle menace Ménippe s'évanouit; la chambre nuptiale disparaît avec tous ses préparatifs². Reste évident de la vieille croyance populaire qui veut qu'on ait prise sur un être dès que l'on est maître de son nom.

¹ LAISTNER, *Rätsel der Sphinx*, I, pp. 50, 65, 186. Grimm n° 55, *Rumpelstiltzchen*.

² Philostr., *Ap. de T.*, IV, 25.

La Sphinx demande à OEdipe quel animal a quatre pieds le matin, deux à midi, trois le soir. Ce qu'il doit répondre, ce n'est point son nom à elle, comme c'est le cas si souvent, c'est son nom à lui, l'Homme. Cela est très curieux, mais ne peut guère être autre chose qu'une simple coïncidence. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait supposer : 1° que des contes archaïques eussent mis en scène un monstre dont l'éprouvé doit deviner le nom; 2° qu'un poète se fût amusé à retourner le thème en y ajoutant cette subtilité qu'il ne s'agit plus du nom de l'individu, mais de celui de l'espèce. Cela est trop compliqué. On aime encore mieux admettre que, si la légende thébaine contient une énigme qui est comme l'envers de la question-type des autres monstres, c'est l'effet d'un pur hasard. Il faut cependant remarquer que, dans *Oidipous*, un Grec entendait *dipous*, c'est-à-dire que le nom propre de l'éprouvé contenait le nom commun de l'espèce. De plus, une tradition voulait qu'OEdipe eût deviné l'énigme sans le faire exprès. Il se serait touché le front et la Sphinx aurait compris qu'il se désignait lui-même pour répondre à la question. Convaincue de sa défaite, elle n'en aurait pas demandé davantage et se serait détruite sur le champ. C'est lui attribuer bien peu d'intelligence et pas davantage à OEdipe. Mais le succès dû au hasard est aussi un thème de conte, ainsi que les devinettes en action, si bien qu'il y a peut-être quelques bribes archaïques dans cette anecdote dont l'intérêt est mince.

Le répertoire démoniaque contient aussi des *questions d'intelligence*. Lorsqu'une Dame de Midi interroge sur les « souffrances du lin » ou les « souffrances de l'orge » et qu'il s'agit pour la victime de faire traîner l'interrogatoire jusqu'au coup d'une heure où l'enchanteresse perd brusquement son pouvoir, nous sommes évidemment en présence d'un cauchemar transcrit. De même lorsque le tortionnaire demande « ce qui est un, ce qui est deux, ce qui est trois », etc.¹. L'essentiel dans des épreuves de ce genre, c'est moins de trouver un mot que de gagner du temps.

¹ Pour ces deux types de questions, cf. LAISTNER, *Rätsel der Sphinx*, pp. 1-78, *die Fragepein*; des « comptines » de la seconde espèce se chantent encore aujourd'hui : « Il n'y a qu'un seul Dieu, il y a deux Testaments », etc.

Restent les véritables *devinettes*. Le questionneur formule une périphrase, l'interrogé doit dire le substantif qu'elle recouvre. Telles sont les questions posées par Heidhrekr auxquelles Odin répond victorieusement à la place de Gester. Les démons en posent rarement de semblables. Et c'est cependant à cette série qu'appartient le problème de la Sphinx thébaine. Remarquons cependant qu'on y distingue encore un vieil écho de la série populaire : « Qu'est-ce qui est deux, trois, quatre ? »

Que sait-on de son histoire ? Le texte connu par les arguments des tragédies était déjà courant au milieu du v^e siècle, puisque le Maître à la Guirlande en a écrit deux syllabes dans le champ d'une coupe où OEdipe et la Sphinx sont face à face. Robert pense que les cinq hexamètres doivent venir d'une épopée, hypothèse fort inutile, puisque toute la poésie oraculaire était en hexamètres. Un passage des *Travaux* compare un homme blotti à un trépied¹. La devinette a pu circuler longtemps avant d'entrer dans un contexte romanesque, après quoi elle aura été attirée vers l'histoire d'OEdipe à cause de l'assonance *Οἰδίπους, δίπους, τρίπους, τετράπους*. Les tragiques ne font aucune allusion au libellé du problème et l'on comprend fort bien pourquoi : l'insignifiance du jeu ferait contraste avec la gravité de la situation. Au iv^e siècle, Théodecte de Phasélis a remplacé dans son *OEdipe* la devinette des âges de la vie par celle de la Journée et de la Nuit². Peut-être la jugeait-il plus poétique, ou encore ces deux sœurs qui s'engendrent l'une l'autre le faisaient penser à un inceste. Il n'est pas rare que de telles associations d'idées agissent dans la composition littéraire.

*
**

On peut faire une catégorie à part des énigmes qui ont pour enjeu la *conquête d'une fiancée*. De cet ordre sont les questions

¹ *Travaux*, 533-5 :

τότε δὲ τρίποδι βροτοὶ ἴσται
οὐ γὰρ ἐπὶ νότα ἔχεται, κίχη δ' εἰς οὐδας ὄρεται
τῷ ἰκέλοι φοιτῶσιν, ἀλευρομένοι νίφα λευκῆν.

² Ath. X, 451 f.

εἰσὶ κασίγνηται διτταί, ὧν ἡ μία τίχεται
τὴν ἑτέραν, αὐτὴ δὲ τεκοῦσα ὑπὸ τῆσδε τεκνοῦται.

W. SCHULTZ, *Rätsel*, t. V, p. 67, suppose, certainement à tort, que l'énigme du jour et de la nuit était une autre énigme de la Sphinx.

posées à Salomon par la reine de Saba, dont le contenu ne nous est pas connu (*Rois*, I, X, 1). Je remarque que les *énigmes nuptiales*¹ s'adressent toujours à l'intelligence, jamais à la mémoire. Elles ont souvent la forme de devinettes *en action*. Le père de Portia a promis la main de sa fille à l'homme qui, placé en présence de trois coffrets, choisira celui qui contient un anneau. Le prétendant qui choisit mal ne pourra plus, ensuite, demander la main d'aucune jeune fille. Ici comme ailleurs, la gravité du risque contraste avec le manque de gravité de la chose. Avec l'histoire de Turandot nous nous rapprochons de celle de Jocaste.

Le quatrième récit des *Sept beautés* de Nisami (Mohammed ben-Yusuf, mort en 1180) contient l'histoire de Turandot enfermée dans un château enchanté. Ses prétendants doivent réunir quatre conditions : être honnêtes, vaincre des gardiens enchantés, s'emparer d'un talisman et obtenir l'accord du père. Beaucoup avaient échoué et leurs têtes étaient pendues aux créneaux du château. Un jeune prince essaya, et, guidé par les conseils de l'oiseau Simurg, remplit les trois premières conditions. Le père promet son accord si le prince devine les trois énigmes que Turandot lui proposera. Ce sont des énigmes en action. Turandot envoie au prince deux perles. Le prince comprend que cela signifie : « La vie ressemble à deux gouttes d'eau. » Il renvoie les perles avec trois diamants ce qui veut dire : « La joie peut l'allonger. » Turandot lui renvoie le tout avec du sucre. Il interprète : « La vie est mêlée de désirs et de voluptés. » Il verse du lait dans la boîte, ce qui signifie : « Comme le lait absorbe le sucre, ainsi le véritable amour absorbe le désir. » Le dialogue continue sur ce ton mi-philosophique mi-précieux jusqu'à ce que Turandot reconnaisse la victoire du prince.

Gozzi, Schiller et Puccini ont écrit sur ce thème des variations brillantes, mais on voit aisément qu'il est pauvre. On le distingue encore par transparence dans l'histoire d'Œdipe. Sous l'épisode de l'énigme tel que nous le lisons, on devine la version suivante : la princesse donnera sa main et la couronne à qui devinera; mais celui qui échouera mourra.

¹ Le folklore grec les connaît : OBLERT, *Rätsel*, pp. 53 sqq.

Nos textes disent : Œdipe épouse la reine parce qu'il a vaincu la Sphinx et il a vaincu parce qu'il a deviné juste.

Le folklore dit : Un conquérant épouse la reine parce qu'il a vaincu un monstre et résolu une énigme.

Certains contes choisissent entre les deux motifs. D'autres les juxtaposent. La légende thébaine subordonne le second au premier et l'on voit bien pourquoi. A mesure qu'elle devenait plus sérieuse, plus riche d'un contenu psychologique gravement humain, elle repoussait les puérités dont les autres se satisfont. La victoire du héros devait avoir une signification telle que tout le peuple pût la saluer avec joie. Comme Héraclès, comme Thésée, il devait donc délivrer l'Etat d'un fléau collectif. Mais, à côté de ce titre, bien fait pour plaire à un peuple qui a le génie politique, l'énigme résolue paraît enfantine. Elle a donc reculé d'un rang dans la série des causes. Elle s'est subordonnée à la victoire sur le monstre; le mystère et le prestige qui entouraient le terrible duel ont atténué son caractère puéril. Elle a pris sa place dans une perspective où, entre le parricide et l'inceste, on oublie qu'elle est peu de chose par rapport à ses conséquences. De même, dans la légende d'Héraclès, les poètes du v^e siècle rejettent dans l'ombre tout ce qui concerne les *Travaux* qui viennent, comme l'énigme, du folklore populaire; au contraire, ils mettent en valeur les *Parerga* qui associent le héros à des aventures plus importantes, plus aptes à être transposées sur le plan moral. L'épisode du Lion de Némée, traitée par un poète épique, pouvait donner une page pittoresque, mais Eschyle et Euripide préfèrent montrer Héraclès sauvant Prométhée et Alceste. Du même fond, les tragiques, qui ne citent jamais l'énigme, ne disent qu'un mot du combat contre la Sphinx.

*
* *

Quelles peuvent être les origines du *mythe de l'énigme*, c'est-à-dire de cette idée, clef de tant de contes, que celui qui résout heureusement une question, en soi dénuée de tout intérêt, est habilité du coup à une destinée supérieure, tandis que celui qui échoue s'expose à une déchéance qui peut aller jusqu'à la mort?

Le thème de l'énigme apparaît dans deux contextes, celui de la *lutte avec le monstre*, celui du *mariage royal*.

Ceux qui ont étudié le premier voient dans l'énigme démoniaque la transposition de l'angoisse qui accompagne le cauchemar opprimant. Les rêveurs se souviennent souvent au réveil des vains efforts qu'ils ont faits pour trouver certains mots, pour déchiffrer des textes illisibles, pour répondre à des questions. Roscher, qui a posé en termes plus nets que Laistner le problème de l'*Alpdaemon* dans ses rapports avec l'*Alptraum*, estime que le succès de l'épreuve, avec la victoire et l'enrichissement qui en sont la conséquence, transcrit le sentiment de délivrance que donne le réveil. Cela est possible. Il est cependant peu probable qu'un phénomène purement physiologique, et d'un intérêt aussi limité, ait pu donner naissance à un des thèmes mythiques les plus féconds. Il a dû être fortifié par d'autres composantes dont on peut encore déceler l'action.

La plupart des démons opprimants sont aussi des âmes en peine. Or, tout ce qui touche à l'autre monde comporte un jeu de questions et de réponses dont on a une idée par ce qu'on sait des mystères. L'initié doit savoir des recettes qui lui permettront de passer heureusement à travers les embûches qui rendent dangereuse la traversée de l'outre-tombe. Un conte comme celui des Sirènes implique le succès d'un initié qui, grâce à sa science, déjoue le piège que lui tendaient les démons. Que la victoire se passe dans ce monde ou dans l'autre, la différence n'est pas si grande et l'on s'expliquerait aisément que le mythe, né de pratiques relatives à l'autre monde, ait pu entrer dans des contextes où les puissances infernales s'en prennent non à des morts, mais à des vivants. Cela n'ira pas, bien entendu, sans quelques modifications, car les démons, mâles ou femelles, ont des exigences très particulières lorsqu'il s'agit d'êtres de chair et de sang. Mais ces additions n'altèrent pas le thème essentiel, qui est la nécessité d'une initiation.

De plus, Ulysse échappe aux Sirènes parce qu'il sait une recette. Entre le conseil que lui donne Circé et le mot d'une énigme, il n'y a pas non plus une différence radicale. La ressemblance apparaît davantage lorsqu'on compare les termes suivants :

La victoire résulte d'une *marche à suivre* qu'il faut préalablement connaître.

Elle résulte d'un *mot de passe* qu'il faut savoir afin de pouvoir le dire à point nommé.

Elle résulte d'un *mot* qu'il faut trouver en réponse à une question.

Assurément, les deux premières épreuves requièrent de la mémoire et la troisième seule de l'intelligence, mais toutes trois demandent surtout du sang-froid et de la présence d'esprit. Nous avons vu plus haut que les *énigmes démoniaques* appartiennent presque toutes à la seconde espèce. Mais un peuple à l'esprit ingénieux ne pouvait s'en tenir là. A mesure que les légendes s'élaboraient, s'éloignant de leurs origines superstitieuses, on demandait à leurs héros de prouver des qualités réelles. Et les énigmes prenaient un sens piquant. Cependant, les anciens n'ont jamais fait de distinction essentielle entre les questions de mémoire et les questions d'intelligence, à tel point que les modernes, guidés par eux, n'y ont pas songé davantage. Je crois donc que l'on peut considérer le mythe de l'énigme comme influencé par les croyances sous-jacentes aux mystères. Que l'on veuille bien prendre ce mot, non avec l'extension et la valeur trop précises qu'il a dans l'antiquité grecque à l'époque historique, mais dans le sens plus vague, plus général qu'on est en droit de postuler pour une époque plus ancienne. Car tous les peuples ont dû imaginer de doter les vivants de recettes et de mots de passe destinés à donner la victoire sur les puissances infernales, soit qu'il faille affronter celles-ci dans ce monde même, quand on rencontre des revenants, soit qu'il faille les affronter dans leur domaine d'outre-tombe. De ces recettes, ce qui n'aura pas trouvé place dans l'enseignement des mystères se sera aisément dégradé en thèmes de contes où, au lieu de se trouver en face d'une Reine des Enfers, d'un Juge des Trépassés, l'éprouvé doit venir à bout d'une Sirène ou d'une Sphinx en lesquelles il voit un monstre plutôt encore qu'un revenant.

Pour la mythologie populaire latine, les *incubes* sont le plus souvent des êtres mâles tourmentant des femmes. Toutes ces croyances, à l'époque chrétienne, ont cristallisé autour de la figure du Diable. C'est une question (à ma connaissance,

elle n'a pas été posée) de savoir jusqu'à quel point le concept abstrait du mal s'est nourri d'images et de représentations empruntées aux incubes classiques. La notion de sorciers et de sorcières s'est précisée ensuite aux dépens de celle qu'on se formait du diable, car c'est d'un commerce charnel avec lui que ses émissaires tiennent leur pouvoir. Sorciers et sorcières sont devenus à leur tour des incubes qui séduisent et tourmentent les gens comme le diable les a tourmentés et séduits, pour faire d'eux ses esclaves. Mais le fait qu'ils appartiennent au Seigneur des Damnés les rapproche de l'autre monde, si bien que, dans les contes, les sorciers se comportent comme des âmes en peine. Et tout l'univers infernal apparaît ainsi comme une société secrète où il faut connaître des mots de passe, soit qu'on veuille y pénétrer, soit qu'on veuille s'y mouvoir sans trop de dangers.

Lorsque, sous le thème de l'énigme, on a retrouvé les croyances aux démons opprimants, aux âmes en peine et aux dangers de l'au-delà, on n'aura pas suffisamment expliqué la conclusion de presque toutes nos histoires : *le triomphe du vainqueur qui conquiert des trésors, un royaume, une fiancée*. Disons-le tout de suite : ces récits ont quelque chose de *pédagogique*. Ils prétendent enseigner. Quoi ? L'utilité de l'initiation. Quelle initiation ? J'ai parlé tout à l'heure d'une initiation à caractère religieux qui met les mystes en garde contre les dangers tels qu'ils résultent de l'existence de certains Infernaux. Le succès mondain, séculier, qui accompagne la solution de l'énigme ferait plutôt penser à des initiations à caractère social. Lorsqu'on voit le jeune homme ingénieux épouser une princesse, on se souvient que, dans beaucoup de sociétés primitives, le passage dans la classe des adultes s'accompagne de mariages simultanés, les jeunes gens et les jeunes filles qui ont victorieusement subi les épreuves ayant acquis du même coup le droit de passer dans la catégorie des gens mariés. J'essaierai dans le chapitre ci-dessous de montrer d'autres souvenirs légendaires de la solidarité des initiations. Cette solidarité se révèle nettement dans les récits où l'on voit un jeune homme conquérir la plus belle fiancée parce qu'il a su répondre à une question difficile. Les maîtres soumettaient les novices à des interrogatoires compliqués qui faisaient appel tantôt à la mémoire, tantôt à l'intelligence. Les *énigmes nuptiales*, avons-nous dit, appar-

tiennent presque toujours au second genre, s'opposant ainsi aux *énigmes démoniaques*; c'est qu'elles apparaissent en général dans des récits d'un caractère plus élevé, destinés à un public plus exigeant. Enfin, on se souvient que les maîtres étaient souvent revêtus de travestissements effrayants et de masques d'animaux. Cela les faisait ressembler aux monstres des superstitions populaires, si bien que les deux déterminations, celle qui vient des croyances aux forces d'outre-tombe, celle qui vient de la pratique sociale des épreuves, en arrivent à se corroborer exactement l'une l'autre. Quant à la gravité des sanctions, à leur rigueur contre celui qui échoue, elle vient peut-être de probations particulièrement dures auxquelles se soumettaient ceux qui aspiraient à devenir des chefs. Promus aussitôt en cas de réussite, ils étaient peut-être très cruellement traités en cas d'insuccès. Nous ne pouvons dépasser cette simple hypothèse.

La mythe de l'énigme a pu naître de la croyance aux démons opprimants et infernaux. Mais jamais il ne se serait développé s'il n'avait été *utilisé* par la propagande en faveur des initiations — initiations religieuses, d'abord, sociales ensuite. Ceux qui, il y a un siècle, ont vu dans les mythes des créations spontanées des facultés contemplatives, la réaction de l'homme en présence des forces naturelles, l'émotion jaillie du cœur humain devant le spectacle du monde, ceux-là auraient difficilement admis qu'on y reconnût des intentions apolo-gétiques. Celles-ci sont cependant évidentes. Elles se décèlent dans bien d'autres contes, ainsi que l'a heureusement souligné P. Saintyves dans un ouvrage où cette idée au moins est neuve et féconde¹. On raconte une histoire pour démontrer quelque chose, pour persuader quelqu'un. L'histoire de l'énigme démontre qu'on devient riche lorsqu'on obéit scrupuleusement au maître des novices et qu'on est capable de répéter correctement tout ce qu'il a enseigné. Plus on étudie les mythes, mieux on distingue en eux des composantes superposées. Dans celui de l'énigme, on entrevoit cette origine physiologique à laquelle Roscher a certainement donné une importance excessive; puis

¹ *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, 1923.

on y trouve des superstitions; et, enfin, des liturgies religieuses et sociales transcrites avec un préjugé favorable ¹.

¹ On ne tentera pas ici d'expliquer une fois de plus l'énigme de Samson, dans le *Livre des Juges* (XIV). Mais on peut faire remarquer ceci: L'énigme est liée à une victoire sur un lion.

D'autre part, elle est en connexion avec un mariage. On distingue même dans le récit l'ancienne pratique des mariages par groupes: après la défaite de Samson, le père donne sa fille à un des amis de son gendre, après qu'elle a trahi celui-ci.

Enfin, les trente jeunes gens désignés pour tenir société à Samson font penser aux classes d'âge. L'enjeu du pari est constitué par des vêtements; Samson, ayant perdu, va les conquérir chez les Ascalonites. Or, on connaît le rôle que joue le changement de vêtements et la conquête de vêtements nouveaux dans les probations et les cérémonies qui accompagnent le passage des jeunes gens dans une classe d'âge supérieure. Toutes ces coutumes: mariages par groupe, épreuves pour l'accès à la classe supérieure, conquête et changement de vêtements, sont étrangères à la civilisation des Israélites. On est d'autant plus frappé de les rencontrer ici, en liaison avec une énigme, dans un contexte dont la cohésion interne nous échappe. Quant à l'énigme elle-même, signalons que les énigmes de l'Ancien Testament en général sont des paraboles, équations entre une image et une idée abstraite. Telles sont celles d'*Ezech.*, 17, *Daniel*, 8, toutes semblables aux songes à interpréter (*Gen.* 40 et 41). M. Hermann Janssens me dit que l'énigme de Samson est apparentée aux devinettes grecques, le même mot hébreu pouvant signifier *miel* ou *lion*.

CHAPITRE V

LE MARIAGE AVEC LA PRINCESSE

La légende d'Œdipe est la seule où l'énigme résolue ne donne pas au vainqueur un bonheur total et sans conditions : un bonheur de conte de fées. La biographie de l'homme ingénieux pourrait se clore dès qu'il a prononcé le mot qu'il fallait dire. C'est le moment où celle d'Œdipe prend une direction et un intérêt nouveaux. Dans la mythopée tragique, tout se passe comme si la victoire sur la Sphinx lui avait finalement porté malheur, pour la simple raison que la reine conquise est sa propre mère. Mais le *mariage avec la princesse* et l'*union avec la mère* sont deux thèmes indépendants dont la conjonction ne se trouve nulle part en dehors de l'histoire d'Œdipe à laquelle elle donne son accent particulier, son épilogue douloureux. Celui-ci, dans la tradition de l'âge homérique, était différent de celui qui est venu jusqu'à nous, et plus respectueux du sens profond des mythes que nous étudions présentement. Un homme investi du pouvoir par plusieurs épreuves victorieusement traversées ¹ n'y renonce pas aisément. L'Œdipe archaïque devenait roi et mourait roi ². Mais, lorsque la morale est entrée dans la légende, que les faits ont été jugés, non plus comme des *rites*, mais comme des *actes*, le conquérant a été condamné à cause des moyens mêmes grâce auxquels il avait assuré sa conquête et il a été forcé de se déposséder lui-même. Cela résulte

¹ Combien l'auteur de la *Nekyia* en connaissait-il ? Le meurtre du vieux roi et la conquête de la reine, certainement. L'exposition peut-être, puisqu'Œdipe ignore ses parents, mais l'incognito a pu être ménagé par d'autres moyens, cf. M. A. POTTER, *Sohrab and Rustem*, pp. 83-97. Nous ne savons rien de l'épreuve qui servait à conquérir la princesse.

² C. ROBERT, *Oidipus*, p. 115; A. SEVERYS, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, p. 216.

de scrupules récents. Dans notre légende, longue et travaillée, l'épisode du *mariage avec la reine*, comme tous les autres, a été modifié pour s'articuler à un ensemble construit en biographie. Il a pris la couleur particulière que lui donne la fin tragique du héros. Coupons tous ces prolongements et voyons en lui, pour commencer, une cellule isolée.

*
**

Cellule complexe. Nulle part on ne voit mieux qu'un thème légendaire a toujours, non pas une seule origine, mais plusieurs. Frazer, constatant que dans beaucoup de fables la royauté se transmettait par les femmes, y retrouvait le souvenir d'un régime matrilinéal archaïque, pré-indo-européen. Il est possible en effet que cela ait existé et qu'il en soit resté quelques traditions. Cependant cela me paraît peu probable car il ne semble pas que des coutumes qui se modifient progressivement laissent des traces très sensibles dans la mémoire des peuples. Pour savoir quelles réalités anciennes se cachent sous le « mariage avec la reine », j'ai préféré interroger les différents genres d'épreuves qui confèrent au vainqueur à la fois une fiancée et un royaume. J'en trouve qui me paraissent recouvrir des rites archaïques : la *razzia*, la *joute entre les prétendants*, le *combat à mort contre le père de la fiancée*, sous lesquels on retrouve des *probations d'adolescence*, la *coutume des mariages par groupes* et le *conflit des générations* tel qu'il a été étudié dans le chapitre II. D'autres épreuves ont un caractère purement fabuleux : la *joute avec la fiancée elle-même*, représentée comme ayant un pouvoir supérieur et mystérieux (et nous retrouverons là, fort effacés du reste, quelques-uns des thèmes de la lutte contre la Sphinx), et le *combat contre un monstre* qui tient la princesse en son pouvoir. Dans ce dernier cas, la princesse est une « émissaire sauvée », chargée par conséquent de l'influx bénéfique qui caractérise les élus des dieux et qui se communique à leurs sauveurs.

Le lien qui existe entre le thème de la conquête et celui du mariage me paraît venir essentiellement de la *solidarité des initiations* archaïques. Cette solidarité a laissé des traces très nettes dans l'héortologie grecque, notamment dans le rituel des Apa-

touries où les jeunes gens sont inscrits à la fois à la phratrie et dans la classe nubile. D'autre part, les légendes sont colorées par des croyances à demi effacées, qu'on ne trouve plus formulées nulle part et qu'on ne peut inférer qu'avec une extrême prudence. Telle est l'*efficacité magique de la course* et celle de rites mieux connus, plus complexes, comme la *promenade* qui accompagne la *hiérogamie de printemps*. J'ai essayé ci-dessous d'éclairer ces thèmes en les rapprochant. J'ai dû, pour le faire, invoquer deux légendes particulièrement difficiles et obscures, celle de Mélampous et celle d'Atalante. Je crois d'autre part trouver dans le même contexte un moyen d'expliquer l'absurde « imposture de Pisistrate » racontée par Hérodote. Tout cela nous éloigne un instant d'OEdipe dont la légende trop intellectualisée se présente à nous si dépouillée qu'elle serait inintelligible si nous ne pouvions invoquer des fables parallèles.

*
**

Un curieux passage d'*OEdipe-Roi* a peu arrêté les commentateurs. C'est celui où Créon dit qu'à Thèbes le pouvoir est partagé entre trois personnes, OEdipe, Jocaste et lui-même (577 sqq.). Affirmation d'autant plus remarquable qu'OEdipe seul fait figure de roi dans Thèbes. Il traite durement son beau-frère qui lui répond avec déférence. Jocaste reprend vivement son mari lorsqu'il s'emporte contre Créon, mais on ne voit pas qu'elle prenne aucune décision importante. Les titres de Jocaste et de Créon ne jouent donc aucun rôle dans la pièce. Si Sophocle les a mentionnés, ce doit être par respect pour une mythopée antérieure où ils avaient une signification plus nette¹.

D'autre part, Créon dans *OEdipe-Roi* est un personnage à peu près dénué de caractère. Cela pose pour nous, modernes, une question difficile à résoudre. La pièce est presque sûrement postérieure à *Antigone*, où Créon joue un rôle odieux. Je sais

¹ Jebb, frappé par la bizarrerie de ce « gouvernement triparti », le rapproche de régimes analogues, mais historiques, de Trézène et d'Argos (Paus., II, 18, 4 et 30, 8). Je puis d'autant moins trouver dans ces polyarchies la « source » de Sophocle qu'il leur manque la caractéristique même du système thébain, qui est qu'OEdipe exerce seul le pouvoir tandis que Créon et Jocaste ont seuls qualité pour le transmettre.

bien que les conservateurs athéniens ne prenaient point parti aussi aisément que nous pour la jeune révoltée; ils voyaient en elle une dangereuse individualiste dont les doctrines, si elles se généralisaient, auraient vite fait de conduire l'Etat à l'anarchie. Il n'en est pas moins certain que le poète condamne Créon par le double suicide d'Hémon et d'Eurydice. Comment le public d'*OEdipe-Roi* a-t-il pu oublier les charges accumulées par Sophocle contre l'oncle d'Antigone et regarder le beau-frère d'OEdipe impartialement, sans passion? C'est qu'il était habitué à considérer les tragédies comme des unités discrètes, sans influence les unes sur les autres. L'esthétique donne la primauté à l'œuvre d'art, monde fermé, qui se suffit à lui-même. A cette conception, les mythographes ont substitué l'intérêt pour le héros considéré comme un homme dont on peut décrire la biographie de la naissance à la mort.

Créon dans *OEdipe-Roi* est uniquement ce que son nom indique : un roi. Mais tout se passe comme si ce roi, incapable d'exercer lui-même le pouvoir, avait qualité uniquement pour le déléguer. Après la mort de Laïos, il dispose de la couronne de Thèbes et cette couronne dépend de la personne de Jocaste. Il agit dans l'intérêt des Thébains en les promettant toutes deux à celui qui vaincra la Sphinx. Un motif analogue figure dans bien des légendes qu'il faut maintenant grouper et tenter d'expliquer, celles où une femme donne le pouvoir à celui qu'elle choisit. On a voulu y trouver la trace d'un matriarcat pré-indo-européen qui aurait été recouvert par le régime patrilinéal des envahisseurs. Après les témérités du siècle dernier, l'explication matriarcale connaît aujourd'hui un discrédit peut-être excessif. Sa faiblesse est d'induire une réalité inconnue par ailleurs en partant d'éléments légendaires qui peuvent avoir une autre origine. Ici, sans vouloir exclure l'influence d'une hérédité féminine archaïque, je pense qu'il n'est pas nécessaire de recourir à elle et que, si elle a joué un rôle dans la genèse de nos contes, il fut très faible et dut être soutenu par d'autres déterminations plus efficaces, qu'il faudra trouver.

Relisons cependant les pages que Frazer a consacrées à la royauté transmise en ligne féminine et aux monarchies anciennes où, contrairement aux nôtres, c'est la reine qui est

héréditaire et le roi qui est électif. Frazer fait remarquer qu'aucun roi de Rome n'a eu son fils pour successeur, quoique plusieurs aient laissé une descendance. Numa épousa la fille de Tatius, auquel il succéda. Ancus Martius avait pour mère la fille de Numa. Servius Tullius succéda à Tarquin l'Ancien après avoir épousé sa fille. Tarquin le Superbe succéda de même à Servius son beau-père. « Cela veut dire que la succession à la royauté à Rome paraît avoir été déterminée par certaines règles qui ont été le moule de la société primitive en maintes parties du monde, savoir l'exogamie, le mariage *beena* et la parenté féminine. L'exogamie est la règle qui astreint un homme à épouser une femme d'un autre clan que le sien; le mariage *beena* est la règle qui oblige l'époux à quitter la maison où il est né pour aller vivre dans la famille de sa femme; et la parenté féminine est le système qui fait découler la filiation et la transmission du nom de famille des femmes et non des hommes. » « Chez les Aryens, ajoute-t-il, le système de la parenté féminine est inconnu... mais certains faits en apparaissent cependant comme d'incontestables survivances. Elle peut avoir survécu dans les maisons royales, car la royauté, telle la religion, est conservatrice par essence. Le conte populaire aux multiples variantes qui montre un aventurier arrivant dans un pays inconnu et parvenant à gagner la main de la fille du roi et la moitié de son royaume pourrait bien être l'écho lointain d'une coutume réelle du passé ¹. »

Frazer n'a aucune peine à retrouver en Grèce des traditions analogues. Des nouveaux venus, tels Cécrops et Amphictyon dans Athènes, épousent les filles de leurs prédécesseurs. D'autre part, pour expliquer que des fils n'aient pas succédé à leur père, comme ils auraient dû le faire d'après les coutumes d'une époque postérieure, on invente des raisons — généralement un meurtre, volontaire ou involontaire — qui les poussent à quitter leur patrie, après quoi ils courent les aventures et conquièrent un royaume en même temps qu'une fiancée. Chaque régnait en Egine. Tous ses descendants émigrent; presque tous vont vivre au pays de leur femme, Télamon à Salamine, Teucer à Chypre,

¹ *Les origines magiques de la royauté*, 1920, pp. 258-77 de la traduction française, avec renvois aux sources.

Pélée en Phthiotide ¹, Achille à Scyros, Néoptolème en Epire. Calydon en Etolie épouse la fille d'Adraste roi d'Argos. Son fils Diomède, de la même façon, devient roi de Daunia en Italie. Tantale est roi en Lydie; son fils Pélopos règne à Pise, son petit-fils Atrée à Mycènes, son arrière-petit-fils Ménélas à Sparte. Pélopos et Ménélas règnent sur le pays de leur femme. Une légende ancienne montre Agamemnon régnant en Laconie, c'est-à-dire dans la partie de Clytemnestre.

On pourrait trouver — un peu trop facilement — quantité d'autres cas analogues. Quatre des fils d'Eole sont rois : Athamas en Béotie, Sisyphe à Corinthe, Salmoneus en Thessalie puis en Elide, Kretheus à Iolcos. Kretheus épouse sa nièce Tyrô fille de Salmoneus qui, de Posidon, a deux fils, Pélias et Nélée; elle en donne trois autres à son mari. Tous les cinq deviennent rois. Phérès, Eson et Amythaon sont éponymes des villes de Phères, Eson et Amythaonia. Aucun des trois n'hérite du royaume paternel qui revient à Pélias. Eson et son fils Jason revendiquent Iolcos et entrent à cause de cela en lutte avec Pélias. Serait-ce la trace d'un conflit entre l'hérédité masculine et l'hérédité féminine? Dans la série des rois de Mégare, Alcatheos tue le lion du Cithéron, épouse Enaichmé et conquiert ainsi le royaume. Mégareus épouse Iphinoé et succède à son beau-père Nisos. Ces exemples paraissent confirmer l'explication proposée par Frazer.

Mais il ne faut pas oublier que toutes ces généalogies sont tardives et qu'elles ont subi tous les remaniements possibles. Dans l'*Illiade*, aucune parenté n'est indiquée entre Pélée et Télamon. A toutes les époques, on a identifié des personnages différents, mais qui portent le même nom ou des noms voisins; on a fait des concessions aux prétentions des lignages, aux revendications des cités et surtout des temples; les mythographes refusent de rien laisser perdre et concilient tout vaille que vaille. Comme c'est le système familial qu'ils ont présent à l'esprit, lorsqu'ils veulent expliquer qu'un personnage succède

¹ Pélée (banni ainsi que Télamon parce qu'ils ont tué leur frère Phocos) arrive en Phthie, épouse Antigone fille d'Eurytos (ou Eurytion) qui donne à son gendre un tiers de son royaume. Pélée tue ensuite son beau-père à la chasse de Calydon : en cette légende comme en tant d'autres, on retrouve associés les deux thèmes du meurtre du vieux roi et du mariage avec la princesse.

à un autre, ils imaginent aisément un mariage qui met un lien fictif entre deux étrangers¹. Les arguments qu'on peut tirer des généalogies mythiques n'auront jamais grande valeur. Mais ce qui donne plus de solidité à l'hypothèse de Frazer, c'est le grand nombre de contes où les deux conquêtes, celle de la femme et celle du pouvoir, se trouvent conjointes.

Disons d'abord un mot du cadre romanesque où elles s'inscrivent. Car lorsque les poètes se sont trouvés en face de ces légendes, ils ne les ont plus comprises et, pour les faire admettre plus aisément, ils y ont introduit de quoi les concilier avec les coutumes de leur temps.

1. Le vieux roi n'a pas de fils, de telle sorte que la fille unique a les droits d'une épicière. Mais, dans ce cas, d'après les usages de l'époque historique, elle devrait épouser son plus proche parent en ligne masculine. Elle ne le fait jamais dans les contes, où elle se marie toujours avec un aventurier venu du dehors.

2. L'aventurier vient d'une famille royale. Concession au moins morale au principe de l'hérédité. Le père du héros ne lui lègue aucun royaume, mais une noblesse de cœur qui le rend digne du haut rang qu'il occupera plus tard au pays de sa femme.

3. Le poète écrit pour un public accoutumé à voir les fils succéder à leur père. Il faut justifier l'exil du héros et son installation en pays étranger. « La raison la plus fréquente, dit Frazer, c'est que le héros fut banni à la suite d'un meurtre. » Une autre plus fréquente encore est la persécution exercée sur un nouveau-né par le père ou l'oncle de sa mère. Mais celle-ci est un thème primaire, archaïque, tandis que le bannissement pour meurtre est un simple expédient romanesque : qu'on se souvienne du rôle qu'il joue dans les inventions d'Ulysse.

4. Presque tous les nouveau-nés exposés sont les fils d'un dieu, c'est-à-dire d'un père inconnu. Frazer voit ici, avec raison, une preuve en faveur de l'hérédité féminine. Les droits

¹ F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, R.G.V.V., t. V, Giessen, 1909-1910, 2 vol., a fort bien démontré le caractère purement fabuleux des généalogies de Mégare, de Trézène, d'Achaïe, de Thessalie, de Pylos : tous les noms propres, ou bien sont des éponymes, ou bien viennent du culte.

sont transmis, non par la fille à son mari, mais par la mère à son fils. Lorsque ce système a été remplacé par un autre qui accordait toute importance à la paternité, les poètes n'ont plus compris les anciennes histoires où seule la filiation maternelle était indiquée. Ils ont mis en scène des pères indignés contre leur fille parce qu'elle a conçu sans être mariée, des filles protestant de leur innocence en alléguant les œuvres d'un dieu. Ce drame bourgeois et l'ordalie qui la dénoue est une composition récente qui utilise des thèmes anciens : l'exposition en montagne ou dans un coffre et l'hostilité des parents de la mère.

5. Cette hostilité prend souvent une forme curieuse. Dans plusieurs légendes (*vide supra*, p. 39) l'oncle paternel est l'amant de sa nièce, non par amour, mais par haine et pour lui faire tort. Cet oncle est du reste l'ennemi de son frère, grand-père du héros. Persée passait pour être fils, non de Zeus, mais de Proitos frère et rival d'Acrisios, qui se réconcilia avec lui lorsqu'Acrisios lui permit de s'établir à Tirynthe. Dans une version rapportée par Hygin (*fab.* 60, 239 et 254) Sisyphe frère ennemi de Salmoneus apprend d'un oracle que s'il a des enfants de sa nièce Tyrô, ces enfants le vengeront de Salmoneus. Il fait violence à Tyrô qui tue ses enfants au moment de leur naissance. De même, Lycos, oncle et persécuteur d'Antiope, est parfois accusé par sa femme Dircé d'aimer secrètement sa nièce; dans la 7^e fable d'Hygin, l'oncle et la nièce sont mariés. C. Robert considère cette invention comme tardive¹. On le croirait volontiers si le thème de l'oncle amant et ennemi n'apparaissait dans d'autres histoires du même type.

Comment l'expliquer? Il n'a pu entrer dans nos légendes avant l'époque où l'hérédité masculine est devenue la règle. Le frère du père auquel, dans le système nouveau, reviennent à la fois la fille et l'héritage, s'oppose assez logiquement au fils qui, dans le système ancien, hérite du père de sa mère. Reste à savoir si cette hostilité a trouvé sa traduction légendaire à une époque archaïque — peu postérieure à celle où l'hérédité masculine s'est substituée à l'autre — ou si elle résulte d'une induction de romancier : « Puisque l'oncle doit hériter, il doit

¹ *Griechische Heldensage*, p. 117, n. 6. — On ne peut faire état du rôle d'Amulius qui se serait habillé en dieu Mars pour forcer sa nièce (Plut., *Rom.* III), car ce détail peut venir de la légende de Sisyphe et Tyrô.

veiller à la fois sur le patrimoine et sur la nièce, et, si celle-ci devient mère sans sa permission, il cherchera vraisemblablement à faire périr l'indésirable nouveau-né. » Ce raisonnement est si ingénieux qu'on est tenté de ne pas croire bien anciennes les légendes qui le transcrivent. Cependant, le fait qu'elles sont plusieurs à offrir le même schéma, sans que l'une d'elles paraisse la réplique d'une autre, semble indiquer un fond assez vénérable.

*
**

Parlant de l'hérédité féminine, Frazer mentionne, comme survivance de cette coutume, les conquérants qui deviennent rois après avoir épousé la *veuve* de leur prédécesseur. Il est curieux qu'il ne mentionne pas OEdipe dans la courte liste qu'il a pu dresser et qui contient, outre deux rois lydiens, Gygès et Spermus, le seul Egisthe. Récusons aussitôt Egisthe, simple usurpateur qui, en épousant Clytemnestre, ne s'empare pas *ipso facto* du pouvoir, puisque, pour le garder après le retour d'Agamemnon, il est obligé d'assassiner celui-ci. Il y a cependant une ressemblance entre son histoire et celle de Proitos, de Sisyphe, de Lycos, qui, par haine envers un frère, s'emparent de la fille de celui-ci afin d'avoir par elle souche de vengeurs. Mais Argos n'apporte aucune preuve en faveur de l'hérédité par la veuve. En revanche, un cas très net, que Frazer a négligé comme il a négligé l'exemple thébain, est celui d'Ithaque. Il est vrai qu'on arrive difficilement à tirer de l'*Odyssee* quelque chose qui ressemble à un droit successoral cohérent. Au second chant (122 sqq.), Antinoos et Télémaque définissent deux points de vue différents, sans que les deux interlocuteurs, ni davantage le poète, paraissent s'apercevoir qu'ils sont incompatibles. Pour Antinoos, Pénélope donnera la royauté à celui des prétendants qu'elle voudra bien choisir. Pour Télémaque, Pénélope est simplement une veuve qui se remariera s'il lui plaît. Lui ne veut point la contraindre, d'autant moins que, s'il la renvoie à son père Icarios, il devra restituer la dot et que Pénélope, irritée, pourra déchaîner les Erinyes contre lui. Tels sont les deux systèmes, entre lesquels le texte oscille à plusieurs reprises, sans compter qu'il est question ailleurs, non plus de

la dot donnée par le père, mais du prix d'achat payé par le mari. Télémaque lui-même se réfère à la conception d'Antinoos lorsqu'il dit que celui qui épousera sa mère aura du coup les privilèges d'Ulysse ¹ : μητέρ' ἐμὴν γαμέσειν καὶ Ὀδυσσεύος γέρας ἔξειν (XV, 522).

Ailleurs, la royauté et le patrimoine paraissent dissociés. « Il y a beaucoup de rois dans Ithaque, dit Télémaque; qu'un d'eux règne, puisque le divin Ulysse est mort. Moi du moins je serai le maître de la maison et des esclaves que mon père a conquis pour moi les armes à la main » (I, 395 sqq.). Mais qui sera roi? Celui qui accomplira les épreuves. Si c'est Télémaque qui parvient à tendre l'arc, il restera avec sa mère à la tête du pays (XIX, 112 sqq.) et Antinoos verra réalisée la crainte qu'il exprime au jeune garçon lorsqu'il dit : « Puisse Zeus ne jamais te faire roi d'Ithaque qui est ton patrimoine par droit de naissance ² » (I, 386-7). Si c'est un des prétendants qui est vain-

¹ Tel est aussi le point de vue du prétendant qui dit (II, 335-6) : οἰκίᾳ δ' αὖτις — τούτου μητέρι δοῦμεν ἔχειν ἢ δ' ὅς τις ὄπισσι. Mais, dans d'autres passages, les biens d'Ulysse paraissent destinés à Télémaque quelle que soit la décision prise par Pénélope. C'est ce qui paraît impliqué dans l'alternative proposée par Antinoos aux autres prétendants (XVI, 364 sqq.) : ou bien tuer Télémaque afin que les biens reviennent à celui que Pénélope choisira comme mari; ou bien laisser vivre Télémaque qui gardera ses biens héréditaires (ἐγὼν πατρώια πάντα) et briguer à force de présents la main de Pénélope. De la royauté en Ithaque, il n'est pas ici question et Pénélope, dans ce système, paraît « aimée pour elle-même ». La même conception affleure dans les conseils donnés par Ulysse à sa femme au moment de partir pour Troie (XVIII, 266 sqq.) : lorsque leur fils aura de la barbe, qu'elle se considère comme libre de quitter la maison et de se remarier à son gré. Pénélope, à ce propos, rappelle (275) la coutume des épousailles où les prétendants luttent à force de cadeaux, ce qui est en contradiction avec la crainte exprimée par Télémaque de devoir rendre la dot à son grand-père s'il renvoie sa mère. Plus loin (XIX, 530 sqq.) la reine dit à Ulysse déguisé que Télémaque voudrait la voir partir afin que le pillage prît fin. C'est donc qu'elle n'emporterait pas les richesses. Je n'arrive pas à comprendre le raisonnement du prétendant Agélaos (XX, 318 sqq.) : « Aussi longtemps, dit-il, qu'on a espéré le retour d'Ulysse, il n'y avait rien de mal à retenir les prétendants. Mais, depuis qu'on sait qu'il ne reviendra plus, mieux vaut que Télémaque marie sa mère et jouisse des biens paternels. » Le second terme est clair, mais, si Ulysse doit revenir, pourquoi encourager les prétendants? Ou bien Agélaos considère-t-il simplement comme un bénéficiaire net les ripailles que le doute aura autorisées? On le voit aisément, le régime matrimonial dans l'*Odyssée* est hétérogène, fait de pièces appartenant à des époques différentes.

² C. W. WESTRUP, *Le « roi » de l'Odyssée*, Mél. Paul Fournier, p. 771, a très bien vu que « le droit à l'hérité est conditionné par l'aptitude

queur, Pénélope le suivra, quittant la maison d'Ulysse qu'elle laissera à Télémaque. Dans aucun passage du poème on ne trouve formellement liés ces trois termes qui sont conjoints dans quantité de légendes : la victoire, la femme et la royauté. Mais, par l'épreuve de l'arc, Ulysse reconquiert à la fois sa femme et son royaume. Dans d'autres histoires, la caténation est bien plus claire. C'est qu'elles nous sont parvenues en des versions brèves, où l'invention romanesque des poètes ne s'est pas donné carrière. Une œuvre longue, comme est l'*Odyssée*, doit expliquer ce qui, dans les vieux contes, reste allusions sommaires. Et dès que les poètes commencent à expliquer, ils recourent à des détails empruntés aux coutumes de leur temps. Le vieux thème fabuleux, ainsi contaminé, devient hétérogène à son contexte narratif. C'est pourquoi le fonds mythique de l'*Odyssée* ne se lit plus qu'en filigrane, à la lumière des contes plus simples où l'on voit bonnement un aventurier qui devient roi en épousant soit la fille, soit la femme de son prédécesseur, après avoir fait démonstration de sa valeur physique et morale. Ce sont ces épreuves qu'il faut maintenant étudier. Nous pourrions ainsi dégager, mieux peut-être que ne fit Frazer, le sens de ces récits où c'est le roi qui est électif tandis que la reine est héréditaire.

Dans presque tous, la conquête du royaume dépend de la conquête de la fiancée et il est impossible de l'étudier séparément. De plus, dans beaucoup d'histoires, l'élément romanesque est venu au premier plan, rejetant dans l'ombre l'élément politique. Aussi n'essaierai-je pas de classer les récits de probation selon que le jeune homme veut simplement épouser une princesse ou, à la fois, conquérir elle et un royaume. Plutôt que de prendre comme fil conducteur le but de l'épreuve, il vaut mieux partir de la teneur de celle-ci. Nous aurons plus de chances ainsi de saisir le substrat liturgique qui est transposé dans chacun des contes. Suivons l'ordre que voici : le prétendant doit lutter contre la jeune fille elle-même; — la jeune fille est l'enjeu d'une joute pacifique; — le mariage succède à un

personnelle de l'héritier à remplir les devoirs d'un roi ». Mais il a tort de confondre l'incapacité de Télémaque avec une *minorité*, au sens moderne du mot. L'auteur de l'*Odyssée* contamine le système archaïque des probations avec le système récent de l'hérédité.

enlèvement et le père châtie les prétendants malheureux; — le prétendant doit tuer un monstre. Ce quatrième thème sera étudié à part. Les trois premiers sont trop voisins pour qu'il soit possible de toujours bien isoler les exemples.

1. *Le prétendant doit lutter contre la jeune fille elle-même.* — Dans la légende ancienne, Pélée lutte contre Thétis, qui lui oppose les transformations auxquelles les déesses marines sont expertes. Pélée, d'abord vaincu, finit par l'emporter grâce aux conseils de Protée. — Atalante, fille de Schoineus roi de Béotie, ne veut pas se marier. Elle a promis à ses prétendants qu'elle épouserait celui qui la battrait à la course, où elle est aussi rapide que le vent. Ceux qu'elle laisse derrière elle devront mourir. Hippomène la distrait et la ralentit en lui jetant les pommes d'or. Telle est la version suivie par Ovide (*Mét.*, X, 559 sqq.) qui laisse dans l'ombre la mort résignée des vaincus :

Dant gemitum victi, penduntque ex foedere poenas.

Dans une tradition rapportée par Apollodore (III, 9, 2, 3) et probablement ancienne, Atalante armée fait courir les prétendants devant elle et les tue elle-même au moment où elle les dépasse — méthode brutale semblable à celle qu'emploie Œno-maos avec les prétendants d'Hippodamie.

2. *La jeune fille est l'enjeu d'une joute pacifique*¹. — Icarios à Sparte institue une course afin de donner au vainqueur la main de Pénélope. Ulysse l'emporte et refuse de rester en Laconie comme Icarios l'en prie : il y a peut-être là le souvenir d'une version où le mariage avec Pénélope donnait à Ulysse des droits sur l'héritage d'Icarios. Ulysse alors s'enfuit en char avec sa jeune femme, poursuivi par son beau-père qui s'arrête et revient en arrière seulement lorsque sa fille l'a formellement découragé. Ce récit semble juxtaposer deux versions qui primitivement alternaient en qualité de variantes : l'enlèvement de la fiancée et la course entre les prétendants. — Danaos promet ses filles à des vainqueurs qui, dans l'ordre d'arrivée, auront le droit de faire leur choix. Pausanias, qui raconte cette histoire après celle d'Icarios, n'a pas vu que les fiançailles de Pénélope et celles des Danaïdes relèvent de la même méthode et il pré-

¹ La princesse enjeu d'une lutte athlétique, cf. FRAZER, *Origines magiques de la royauté*, trad. fr., p. 292.

sente les jeux institués par Danaos comme la punition des meurtrières que personne ne veut épouser (III, 12, 1; 12, 2). Interprétation tardive et fautive. — Pindare raconte qu'Antée le Libyen maria sa fille comme Danaos maria les siennes et il ne présente nullement la chose comme un châtement : la vierge précieuse fut conquise par le rapide Alexidame qui l'emmena au milieu des Nomades cavaliers (*Pyth.*, IX, 182 sqq.). — Même thème, situé en plein VI^e siècle, dans les jeux institués par Clithènes pour marier sa fille Agariste (Hérod., VI, 126).

3. *Le père de la fiancée châtie les prétendants malheureux.*

— Ce motif, qui est le centre de la légende d'OËnomaos, nous ramène à la défaite du vieux roi et au conflit des générations. Aux récits étudiés dans le chapitre II, ajoutons ceux qui ont pour centre un rite nuptial. — Marpessa, fille d'Euénos, est tantôt enlevée, tantôt donnée au vainqueur d'une course. Idas l'emporte grâce à un char ailé donné par Posidon. Euénos qui avait jusqu'alors tué tous les prétendants malheureux, poursuit les jeunes gens et, ne pouvant passer le fleuve Lycormas, s'y jette après avoir tué ses chevaux; le fleuve, dorénavant, portera son nom. Seul, ce dernier détail est étimologique. La mort d'Euénos est parallèle de la mort ou du suicide d'OËnomaos. — Même défi dans la confuse histoire de Sithon et de sa fille Pallène, où une chose du moins est claire : le conflit des générations lié à la joute nuptiale. — Eurytos roi d'OEchalie promet sa fille Iole à celui qui le battra au tir à l'arc, ce que fait Héraclès. Puis il refuse d'exécuter sa promesse, en châtement de quoi Héraclès prend et saccage OEchalie. Une tradition veut que ce soit Eurytos lui-même qui ait enseigné à Héraclès le maniement de l'arc, ce qui précise encore le thème du conflit des générations. Une autre tradition veut qu'Eurytos ait refusé de donner sa fille parce qu'il l'aimait lui-même¹, détail qui se retrouve dans la légende d'OËnomaos. — Le mariage d'Alcmène, tel que le raconte Phérécyde², entrelace curieusement le thème des prouesses nuptiales et celui du conflit des générations. Les Téléboiens ont tué les frères d'Alcmène dans une razzia; elle promet sa main à qui les vengera. Le vengeur est

¹ Cf. WESER, s. v. *Eurytos apud* Pauly-Wissowa.

² Scol. *Od.* XI, 226 = *F.H.G.*, I, pp. 76-7. Cf. Wernicke *apud* Pauly-Wissowa s. v. *Alkmene*.

Amphitryon qui, d'autre part, a tué Electryon père d'Alcmène. Par amour pour ses frères, la jeune femme s'unit donc au meurtrier de son père. La légende serait psychologiquement inintelligible si l'on n'y distinguait, comme premier noyau presque effacé, la lutte du vieillard et du jeune homme combinée avec l'hérédité féminine. Comme, par ailleurs, la tradition donnait à Electryon des fils qui, d'après le régime masculin, auraient dû succéder à leur père, les poètes ont tout arrangé en imaginant que les frères d'Alcmène sont morts et que c'est pour les venger qu'elle accepte pour mari celui qui l'a rendue orpheline. Ils se sont donné moins de peine pour excuser le mariage d'Hippodamie. Dans le *Bouclier d'Héraclès* (11) Amphitryon tue son beau-père dans un combat; chez Apollodore, par mégarde, litote légendaire fréquente dans les récits où se trouvent conjoints les deux thèmes du meurtre du roi et du mariage avec la princesse.

*
**

L'histoire de *Mélapous*, difficile à classer, car elle ne correspond exactement à aucun des schémas ci-dessus, nous permettra du moins de serrer de plus près le thème des épreuves nuptiales.

Nélée promet sa fille Pérô à qui lui ramènera les bœufs d'Iphiclos, lesquels sont gardés par un chien que personne ne peut arriver à tromper. Bias, fils d'Amythaon, y parvient grâce à l'intelligence de son frère Mélapous. Celui-ci comprend la langue des animaux et sait quantité de choses que tout le monde ignore. Du reste, il a lui-même conquis une fiancée, Iphianassa, et un tiers du royaume argien, pour avoir guéri de leur folie les filles de Proitos. Cette fois, pour aider son frère, il se laisse emprisonner par Iphiclos, lui donne une preuve de sa science divinatoire, lui inspire ainsi confiance et, pour achever de le conquérir, il le guérit de son impuissance. En récompense de quoi Iphiclos lui donne les bœufs. D'une phrase conservée par un scoliaste, il semble bien résulter que, dans une autre version, Iphiclos gardait ses troupeaux lui-même et qu'il y avait un corps à corps entre lui et Mélapous. Celui-ci, d'abord

vaincu, recevait de Zeus le conseil de ne pas se décourager ¹

Plusieurs détails de la légende d'OEdipe figurent dans celle de Mélampous, soumis à des perspectives différentes. Tous deux luttent contre un roi; tous deux conquièrent une princesse, OEdipe pour lui-même, Mélampous pour son frère; tous deux sont vainqueurs grâce à leur intelligence; tous deux portent des noms que la légende explique, vaille que vaille, par un épisode de leur enfance qui ne joue plus aucun rôle dans la suite. Mais l'analogie qu'il peut y avoir entre le Pied-Noir et le Pied-Enflé reste bien obscure.

*
* *

Quelles réalités peuvent se cacher sous ces légendes?

Le *vol des bœufs* est un thème bien connu dans les épreuves de l'adolescence. Hermès détourne des troupeaux aussi bien que Tom Pouce, et c'est ce qui le rend digne d'être traité comme un adulte. Apollon le reçoit dans un monde supérieur en lui donnant sa baguette, si bien que, grâce à ce rapt audacieux, Hermès à peine sorti du berceau prend son rang parmi les maîtres et les initiateurs. La *razzia* réussie me paraît être non seulement une probation pour les adolescents, mais encore une épreuve pour le *choix d'un chef*. Frazer fait remarquer que, dans les légendes qui paraissent impliquer l'hérédité féminine, tout se passe comme si le roi était électif et la reine héréditaire. Or, chez quantité de peuples primitifs, il y a un « chef de paix » qui est héréditaire et un « chef de guerre » qui est électif. Ce dernier doit se qualifier par des prouesses. Par exemple, il annonce qu'un songe lui conseille d'entreprendre une *razzia*. Si l'expédition réussit, si lui et ses compagnons ramènent du bétail, le jeune ambitieux est accepté comme chef. Il est rejeté à tout jamais si elle échoue ². Dans l'histoire de Mélampous, nous sommes tentés de considérer le corps à corps avec Iphiclos comme plus archaïque que la version où il se laisse emprisonner, sachant qu'il finira par l'emporter grâce à sa science

¹ Apoll., I, 9, 12 et II, 2, 2, 2; Hérod., IX, 34, Schol. *Odyss.*, XI, 290 H. Q. ὁ γὰρ Ζεὺς εἶπε τῷ μάντι ὅτι κρατηθῆναι μέλλει ὑπὸ τοῦ Ἰφικλοῦ. La *razzia* de Mélampous est déjà connue de l'auteur de la *Nekyia*.

² H. SCHURTZ, *Alttersklassen und Männerbünde*, 1902, pp. 322 sqq.

divinatoire. De même C. Robert, interprétant le lécythe du musée de Boston, en infère une version ancienne où OEdipe l'emportait sur la Sphinx grâce à sa massue. Cependant, dans presque toutes nos histoires, la victoire reste à la ruse ou à la science au moins autant qu'à la force. Pélée vainc Thétis parce qu'il sait qu'elle ne parcourra qu'une fois le cycle de ses métamorphoses. Hippomène joue Atalante en lui jetant les pommes. Idas enlève Marpessa comme Pélops enlève Hippodamie, grâce à un attelage donné par un dieu. Les interventions étrangères sont les bienvenues. Le vainqueur ne met aucun point d'honneur à triompher tout seul, par sa vigueur et son agilité personnelles. On reconnaît ici un des thèmes les plus fréquents dans les récits qui transposent des rites d'initiation : *l'initié triomphe grâce à ce qu'il a appris*. Ce qu'il sait vaut au moins autant que ce qu'il peut. Et une aide extérieure, venant des hommes, ou des dieux, ou des animaux, est toujours bonne à accepter. Un rêve qui dit vrai peut décider de la carrière d'un chef. Cela aide à comprendre comment une énigme résolue peut qualifier un conducteur d'hommes et aussi pourquoi l'échec s'accompagne d'une sanction si grave. Est né pour conquérir celui qui lit dans la pensée d'autrui, qui comprend les paroles obscures et qui distingue un sens dans les signes qu'échangent les animaux. Cela apparaît encore à l'époque historique — par exemple dans l'Inde — dans des liturgies d'investiture qui sont de simples transcriptions d'anciennes épreuves pour l'habilitation du roi ¹. Rien d'étonnant si l'on ne trouve rien de semblable chez le peuple grec qui, dès la préhistoire, a perdu jusqu'au nom indo-européen du *roi*. Seules, les légendes peuvent nous renseigner sur les probations royales qui se distinguent des autres plutôt par leur degré que par leur nature.

¹ « La royauté (dans l'Inde) apparaît comme une institution tout à fait humaine et ne se réclame d'aucun droit divin... Les cérémonies du *râjasûya* exigent une préparation d'un an. Divers gestes rituels à exécuter par le souverain se doivent interpréter comme tests d'une capacité royale; l'aptitude au tir à l'arc, la *razzia* symbolique d'au moins cent bœufs, la prise de possession figurée des quatre points cardinaux, l'accomplissement des trois pas de Visnu sur une peau de tigre, la réussite au jeu de dés signifient soit que le nouveau prince est agréé des dieux, soit qu'il détient les qualités requises d'un monarque et que, par suite, le pouvoir lui appartient légitimement » (P. MASSON-OURSSEL, *L'Inde antique et la Civilisation indienne*, Paris, 1933, p. 105).

Quelle a pu être la signification concrète de ces tests par lesquels les jeunes gens démontrent qu'ils sont aptes, soit au mariage, soit à l'exercice du pouvoir, soit à l'un et l'autre conjointement? Encore une fois, nous n'avons pour nous guider que des contes qu'il faut interpréter avec prudence.

Dans le *vol des troupeaux*, on ne distingue aucune transposition. C'est tout au plus si les légendes, évitant de représenter leurs héros comme de simples maraudeurs, s'efforcent d'ennoblir l'acte en le rendant particulièrement difficile et par conséquent héroïque. Les bœufs d'Iphiclos sont gardés par un chien invincible; ceux que vole Hermès appartiennent à Apollon. L'épreuve semble préluder au passage dans une classe d'âge supérieure ou encore à la désignation d'un chef. On ne la voit guère intervenir dans les probations nuptiales.

La *course* au contraire semble avoir été l'épreuve caractéristique à laquelle il fallait se soumettre pour être admis au mariage. Les légendes ont gardé le souvenir de certaines fiancées d'une célérité exceptionnelle qui furent conquises par des prétendants agiles et vigoureux. Il est probable qu'il y eut un temps où tout mariage était précédé d'une course, obligatoire non seulement pour les garçons mais aussi pour les filles. L'histoire d'Atalante l'indique et aussi une curieuse survivance, la coutume olympique décrite par Pausanias (V, 16, 2). Il y avait un collège de seize femmes qui brodaient en vue des Olympiades le péplum de Héra. Aux fêtes de la déesse, elles organisaient une course de jeunes filles dans le grand stade qui leur est ouvert. Les petites courent d'abord, puis les moyennes, puis les grandes. Elles ont les cheveux dénoués, le chiton relevé au-dessus du genou, l'épaule droite découverte. Les victorieuses reçoivent des couronnes de laurier et une portion de la vache sacrifiée à Héra; elles ont le droit de dédier leur statue. Les femmes les surveillent. Elles sont réparties en deux chœurs, celui d'Hippodamie et de celui de Physcoa. On reconnaît ici un des collèges religieux qui sont, en Grèce, la seule survivance des classes d'âge féminines avec leurs initiatrices, leurs obligations rituelles, leurs épreuves de discrétion ou d'habileté. Les tâches auxquelles les jeunes filles étaient soumises de temps immémorial sont devenues dans la suite des cadeaux destinés à être offerts à des déesses : les petites Arrhéphores brodent

pour Athéna, les enfants d'Olympie pour Héra. La toile de Pénélope est certainement aussi un de ces *chefs-d'œuvre* qui servaient aux probations nuptiales. Une toile est l'épreuve nuptiale de la fille et de la servante de Tarchétus, épisode sans conclusion dans l'histoire incohérente où Plutarque l'a inséré (*Rom.*, III). Mais la légende homérique l'a détournée de sa destination première. Les vieux usages disaient : la jeune fille ne pourra pas se marier avant d'avoir fini sa tâche. L'*Odyssee* dit : Pénélope refuse de se marier avant d'avoir terminé. Primitivement, ces épreuves liminaires avaient par elles-mêmes un caractère sacré. Pénélope donne à son travail une importance extrinsèque lorsqu'elle le présente comme un linceul destiné au vieux Laërte. Partout apparaît le souci de donner une justification extérieure et singulière à des pratiques qui avaient archaïquement leur efficacité immédiate. Des noms propres apparaissent dans des contextes avec lesquels ils n'avaient d'abord, soyons-en sûrs, rien à faire. Mais ici encore, certaines associations d'idées sont instructives. Le collègue d'Olympie est mis sous tutelle d'Hippodamie et de Héra; il avait été institué, disait-on, par Hippodamie désireuse de remercier Héra qui l'avait unie heureusement avec Pélops. Dans cet *aition*, mieux que dans celui de l'*Odyssee*, on distingue encore le caractère pré-nuptial qu'avaient à l'origine les deux épreuves, la course et la confection du chef-d'œuvre¹. Ce caractère affleure encore dans d'autres rites, moins bien connus. Les Dionysiades spartiates, les Anthestériades rhodiennes étaient probablement groupées en collèges analogues à celui d'Olympie. Les Apalouries athéniennes, où l'on faisait l'inscription officielle des jeunes gens et des jeunes filles nubiles, comportaient une course aux flambeaux. Les probations féminines signalées par Hérodote en Libye, aux bords du lac Triton, semblent avoir prélué à des mariages collectifs².

¹ L. WENIGER, *Das Kollegium der sechszehn Frauen und der Dionysos-Kult in Elis*, Progr. Weimar, 1883, s'intéresse surtout aux rapports entre ce collège et le culte dionysiaque. L'importance sociale des classes d'âge en Grèce classique n'a guère été décelée avant le livre de Schurtz (cf. p. 167, n. 2).

² Hés. s. v. Διονυσιάδες· ἐν Σπάρτῃ παρθέναι αἰ ἐν τοῖς Διονυσίοις δρόμον ἀγωνιζόμεναι. s. v. Νέαι· ἀγωνισάμεναι γυναῖκες τὸν ἱερὸν δρόμον. s. v. Ἀθηστροιάδας· τὰς ἐχούσας ὥραν γάμου, Ῥόδιοι; Harpocraton, s. v. Λαυπάζ; Hérod. IV, 180.

Toutefois, on n'a certainement pas épuisé la signification religieuse de la course lorsqu'on l'a décrite comme un test permettant de classer les jeunes gens et les jeunes filles aptes au mariage. Raisonner ainsi, ce serait faire la même erreur que ceux qui ont vu un « conseil de révision » dans l'assemblée spartiate décidant s'il faut ou non exposer les enfants difformes. La course a une valeur en soi. On pense ici à l'*amphidromie* où l'enfant nouveau-né est porté en courant autour de l'autel familial, à la promenade identique accomplie par la nouvelle mariée. L'*amphidromie* de la jeune épouse est attestée par des peintures de vases, (sinon par des textes; cf. A. Brückner, *Ath. Mitt.*, XXXII (1907), p. 82. La course a certainement été d'abord un moyen pour acquérir quelque chose dont la nature exacte nous échappe. Vigueur? Immunisation à l'égard de puissances néfastes? Prise de possession? Ces trois valeurs sont présentes, réunies, dans la circumambulation seule¹, mais comment oublier que toute course sportive, en Grèce, est un circuit? Bien des hypothèses sont possibles. Aucune ne peut être confirmée par le sentiment explicite des Grecs, ce qui prouve que l'efficacité immédiate du rite a été tôt oubliée. On lui a trouvé alors d'autres justifications et il est devenu une épreuve, un concours. Sa valeur magique une fois perdue de vue, on n'a plus senti en lui autre chose qu'un test. Et Frazer interviendra ici une fois de plus pour rappeler que souvent le roi et la reine de Mai sont choisis à la suite d'une lutte de force ou d'agilité². Lorsque l'organisation des classes d'âge s'est effritée, on n'a plus compris que des jeunes gens se fussent prêtés à un jeu qui n'était pas une compétition. Peut-être du reste l'émulation s'était-elle introduite dans les probations plus tôt que nous ne sommes tentés de le croire. Ce qui est sûr, c'est que nos légendes ont gardé uniquement le souvenir du premier arrivé, de la fiancée royale qu'il a ainsi conquise et du mariage par excel-

¹ La signification devrait en être étudiée à l'intérieur de chaque rituel et de chaque série légendaire. C'est ce qu'a fait A. Delatte pour la cueillette des plantes. Sa conclusion est que la circumition, comme la circumscription, a eu d'abord une valeur apotropaïque, puis cathartique — le tout en vue d'une captation des vertus de la plante (*Herbarius*, 1938, p. 69). Dans la plupart des légendes, la prise de possession vient au premier plan. Cf. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion*, p. 103.

² *Origines magiques de la royauté*, p. 176.

lence que constitue leur union. Le caractère pédagogique de ces récits est évident; ils étaient bien faits pour inspirer aux novices de la docilité et du zèle en présence des conseils de l'initiateur.

Peut-être est-il bon d'interroger particulièrement les contes relatifs à l'*enlèvement de la fiancée*. Ils comportent un élément qui ne figure guère ailleurs et qui est l'hostilité entre le beau-père et les jeunes gens. Cette hostilité est sous-jacente aux deux thèmes de la *poursuite* et du *risque de mort*, qui existent tous deux dans le mariage d'Hippodamie : les prétendants malheureux sont mis à mort et le père se tue ou est tué à son premier échec. C'est le même risque double, tel qu'on le trouve aussi dans l'histoire de l'énigme. Euénois poursuit Marpessa enlevée et, s'il se tue lorsqu'il la voit lui échapper, c'est sans doute que lui aussi a fait un pacte avec les prétendants : le vainqueur mettra le vaincu à mort. Et c'est en effet la version attestée par un fragment de Bacchylide et un scolion de Tzetzés¹. Une hostilité à demi effacée est encore sensible dans le départ de Pénélope et d'Ulysse vers Ithaque, sous la poursuite d'Icaros. Le drame est devenu tout moral : une jeune femme, placée entre son père et son mari, choisit celui-ci, mais sans rien faire qui puisse nuire au premier. Une litote légendaire du même genre a transformé l'abjection de Laërte en une retraite volontaire (*supra*, p. 76 sqq.). Ailleurs, le lien entre les épisodes s'est distendu : Pélée tue son beau-père après le mariage et par mégarde; Amphitryon tue Electryon avant d'avoir épousé Alcèmène. Partout, la conquête de la fiancée, solidaire de celle du pouvoir, est colorée par l'*affectus* de méfiance et de haine que comporte le rite de Némi. Rien de semblable n'existe dans les compétitions où plusieurs jeunes gens prétendent *ensemble* à la main d'une seule jeune fille, de telle sorte que nous pouvons distinguer ici deux groupes mythiques différents. Ils ne sont pas deux degrés d'une même donnée, mais deux données distinctes.

1. La *course* pour la conquête d'une fiancée. La joute ras-

¹ Bacch. fr. 15 A Edm. (= Scol. Pind. *Isthm.* IV, 92) : Euénois défie les prétendants, les tue et fixe leurs têtes au mur du palais ou bien au temple d'Apollon; Tzetzés, *ad Lyc.*, 161 : Euénois bâtit un temple avec les têtes des vaincus.

semble tous les compétiteurs. Les vaincus ne sont pas punis. Tout se fait sans hostilité. Une saine émulation anime les prétendants : *rites nuptiaux simples*.

2. *L'enlèvement de la fiancée poursuivie par son père*. Le défi met aux prises le père et le futur gendre. Celui qui échouera mourra : *rites nuptiaux combinés avec un rite pour la conquête du pouvoir*.

*
**

Cette classification établie, on est assez dérouté de voir *Atalante*, dans la version conservée par Apollodore et par Hygin, traiter ses prétendants comme OEnomaos traite ceux de sa fille. Là où l'on s'attend à trouver uniquement des probations nuptiales, on voit une jeune fille imposer le pacte de Némé à ses amoureux¹. Faut-il penser que dans le roman d'*Atalante* est impliqué un mythe de conquête dont les éléments politiques ont été effacés par les éléments sentimentaux? Hippomène est un conquérant qui joue sa vie dans l'aventure, comme OEdipe, comme Pélops, comme le fiancé de Turandot. Reste à expliquer que ce soit Atalante elle-même qui se charge de l'exécution. Les Grecs ont rarement prêté à leurs jeunes filles ces mœurs de mante religieuse. Je ne pense pas qu'il faille imaginer ici une royauté féminine, chercher dans ce conte le souvenir d'une gynécocratie archaïque. Je proposerai, pour expliquer cette curieuse légende, une hypothèse que d'autres pourront peut-être pousser plus loin que je ne le ferai ici.

Atalante serait-elle à l'origine une de ces puissances démoniaques dont l'amour est dangereux, comme la Sirène et la Sphinx, que les poètes ont rendues de plus en plus charmantes, sans qu'elles cessent d'être maléfiques? Ovide pare Atalante de toutes les séductions et il la dispense de tuer de sa propre main, mais elle envoie ses amoureux à la mort avec autant de décision que la fière Turandot elle-même. L'humanisation d'*Atalante* a pu commencer tôt, être poussée vite et loin, sous l'influence

¹ Apoll. III, 9, 2; Hyg. *fab.* 185. ROBERT, *Griech. Heldens.*, p. 84, estime que cette version est tardive et vient de l'histoire d'OEnomaos. Si cela était, les meurtres seraient imputés au père et non à la fille. L'explication laisse de côté ce qui est précisément le plus énigmatique, ce qu'il est sage de prendre comme point de départ.

de la confusion qui s'est établie entre elle et son homonyme, la fille de Iasios, la chasseresse de Calydon ¹. Les Sirènes homériques, la Sphinx des peintres du v^e siècle se sont arrêtées à la lisière de l'humanité sans pouvoir la franchir, retenues en deçà par l'alliage d'animalité qu'il y avait en elles. Mais la littérature qui a fait la Sphinx fille de Laïos, ou pirate, ou bandit de grand chemin, a effacé les traits monstrueux de l'incube pour lui laisser seulement la force et un pouvoir dangereux. Une fois exorcisée, Circé est pour Ulysse une amante et une amie. Atalante est peut-être parente de Circé, et plus proche qu'il ne semble au premier regard. Car, ici, un autre détail de la légende revient à l'esprit. Atalante et Hippomène, aussitôt après leur première et dernière union, sont transformés en lions ². Les poètes justifient la métamorphose en disant que les deux amants profanèrent un lieu sacré, un bosquet de la Grande Déesse ou un sanctuaire de Zeus Callinicos. Après quoi ils doivent encore expliquer qu'Hippomène avait été incité à ce sacrilège par Aphrodite mécontente d'avoir été oubliée dans un sacrifice. Toutes ces clefs ont été inventées tardivement, pour ouvrir des serrures dont on ne connaissait plus le fonctionnement. L'amour de Circé transforme en animaux; des loups et des lions errent autour de son palais (*Od.*, X, 212). La Sphinx est une femme-lionne. On se souvient aussi que Thétis, l'autre fiancée conquise par lutte, est une déesse marine experte à se transformer, c'est-à-dire une sorte de magicienne. Et, enfin, que l'amant heureux — Ulysse, Pélée, Hippomène — réussit, non par sa force ou sa rapidité, mais par ruse et science.

Resterait à expliquer pourquoi la légende s'est si rapidement transformée. L'Atalante béotienne a été tôt confondue avec l'Atalante arcadienne qui est une parèdre d'Artémis. Celle-ci est par excellence la déesse des initiations. Or, autour des initiations a fleuri toute une littérature pédagogique. Le même souci d'instruire apparaît dans l'histoire d'Atalante, à condition

¹ Apollodore, III, 9, 2 et Pausanias, VIII, 35, 10 confondent les deux Atalantes.

² La métamorphose décrite par Ovide est mentionnée aussi par un scol. de Théocrite, III, 38, a, qui distingue les deux Atalantes. Cf. WILAMOWITZ, *Hell. Dichtung*, II, 50 et *Die griech. Heldensage, Sitzungsab. d. pr. Ak. d. Wiss.*, 1925, p. 221.

qu'on la divise en ses trois épisodes et qu'on isole le second qui a rejeté dans l'ombre les deux autres :

1. Défi d'Atalante aux prétendants.
2. Ruse et victoire d'Hippomène.
3. Transformation des amants en lions.

Le premier et le troisième épisode sont les restes d'un conte de magicienne plus ou moins incube. Le second appartient à l'enseignement des initiateurs qui proposaient aux novices deux modèles parfaits de jeunes gens accomplis. A partir du moment où ce thème édifiant a figuré dans un contexte hétérogène, il en a modifié le coloris. Atalante est devenue une jeune fille non plus féroce, mais simplement farouche. En même temps, son caractère sportif s'accroissait et effaçait son caractère mystérieux : le danger qu'elle fait courir aux prétendants paraît réglé par une sorte de *fair-play* et la « femme fatale » devient une athlète. Peut-être y a-t-il eu des versions où Hippomène seul était transformé en lion. Quand la légende est devenue sentimentale, les poètes auront voulu unir les deux amants dans la même destinée. Dépouillée de ce que je crois être des éléments allogènes, le second épisode décrit simplement une course analogue à celle où vainc Alexidamas. La seule différence est que la fiancée y prend part elle-même, c'est-à-dire que le conte provient d'une littérature d'enseignement destinée à la fois aux garçons et aux filles, tandis que les autres parlent uniquement de probations masculines.

*
**

Dans les contes relatifs à l'enlèvement de la fiancée, un détail a certainement une valeur liturgique, c'est le *voyage en char*. Il est souvent représenté par les peintres et les sculpteurs, ceux surtout qui ont traité la légende de Pélops. On a fait remarquer avec raison que, sur tous ces monuments, Hippodamie ressemble, non à une jeune fille qui désobéit à son père, mais à une déesse qui fait son épiphanie. Les artistes paraissent avoir compris qu'ils retracent, non une évasion au sens bourgeois du mot, mais une cérémonie religieuse pleine de grandeur et de magnificence. Or, la promenade en char figure dans des liturgies de l'époque historique. Mais le rite, comme il faut s'y

attendre, est expliqué par des légendes inventées à une époque où sa signification primitive était oubliée. C'est le cas pour la fête béotienne des Dédalies.

Les Platéens célébraient, avec des intervalles dont la durée prête à discussion, la fête suivante, qui est celle des Petites Dédalies¹. Au jour déterminé, on allait mettre des quartiers de viande dans un bois de chênes. La foule attendait jusqu'à ce qu'un corbeau vint prendre un morceau et l'emportât sur un des arbres qui se trouvait ainsi désigné. Le chêne abattu, on en faisait une statue grossière qu'on habillait en mariée; on la voilait étroitement et on la plaçait sur un char. Celui-ci était traîné jusqu'à la rivière puis rentrait en ville. L'image qui avait servi à la fête était conservée avec d'autres semblables jusqu'aux Grandes Dédalies qui avaient lieu tous les 60 ans. Alors toutes les statues étaient traînées sur des chariots au sommet du Cithéron et brûlées en un feu de joie. Nos sources ne disent pas si le conducteur du char jouait un rôle à côté du *xoanon* de chêne et Nilsson pense qu'il n'y avait aucun époux à côté de la fiancée. Cependant, la légende étiologique implique évidemment la présence d'un couple. Zeus, disent Pausanias et Plutarque, sur le conseil de Cithéron roi de Platées, voulut se moquer de Héra. Il habille un tronc de vêtements féminins, le voile et le met sur un char. Puis il annonce à Héra qu'il épouse Platée, fille de l'Asopos. La déesse irritée soulève le voile, voit la supercherie et, comprenant avec joie que Zeus ne cherche pas à la tromper, elle éclate de rire et se réconcilie avec lui. L'image que ce conte cherche à justifier est celle d'un homme conduisant un char à côté d'un tronc d'arbre voilé comme une épouse. Ce rite, rattaché tardivement au cycle de Zeus et d'Héra, provient évidemment d'un de ces « mariages de mai » où l'on mimait l'union des puissances végétales, cérémonie magique destinée à produire le résultat même qu'elle mettait en scène. Le rite platéen, à l'époque où Pausanias l'a recueilli, n'était plus senti comme un charme de fertilité puis-

¹ Paus., IX, 3, 3; Eus. *Prép. évang.*, III, 1, 6, citant Plutarque; M. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausnahme der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 50; dans sa *Geschichte der Griech. Religion*, p. 404, M. Nilsson voit dans les Daidala un feu annuel sans mariage de printemps, — à tort, je crois.

qu'il n'était plus célébré tous les ans. Il est probable qu'il s'est détaché du rythme des saisons précisément parce que, lié à la légende de Zeus, il est entré dans un ensemble de fêtes dont le caractère magique était effacé. La *promenade en char* de l'époux et de l'épouse (ou de l'un des deux) joue un rôle important dans les « mariages de mai ». Frazer¹ a rapproché des Dédalies grecques plusieurs liturgies de même valeur, attestées dans d'autres pays, échelonnées sur bien des siècles : les fêtes romaines de Cybèle, où la statue de la déesse, promenée en procession sur un char, était ensuite baignée dans l'Almo; le voyage de la déesse Nerthus, honorée dans l'Allemagne du Nord au temps de Tacite, et dont le prêtre était le conjoint; les fêtes gauloises d'Autun, signalées au VI^e siècle par Grégoire de Tours; les rites suédois relevés par Grimm, où un dieu de la fertilité est promené en compagnie d'une jeune fille qu'on appelle son épouse. Toutes ces cérémonies ont une signification générale identique : un mariage sacré rendra la terre féconde. Magie sympathique. Au siècle dernier encore, un paysan de Campine, pour que la récolte soit belle, s'unissait à sa femme dans son champ, par une nuit printanière, comme Déméter s'unit à Iasios au creux d'un sillon trois fois labouré.

Il est très probable que la fameuse *imposture de Pisistrate* est le souvenir altéré d'une hiérogamie du même genre. On se rappelle comment Hérodote raconte l'histoire. Pisistrate banni et son compère Mégaclos habillent en Athéna une belle et grande fille, Phyé du dème de Péonie². Ils la font monter sur un char précédé par des hérauts qui annoncent à chaque carrefour que la déesse désire voir Pisistrate rentrer dans la ville. On est stupéfait de voir Aristote accepter cette histoire qu'Hérodote trouvait déjà absurde. Non seulement il reproduit la version d'Hérodote, mais il en mentionne une autre, attestée par « quelques historiens », qui diffère de la première simplement en ceci que la jeune fille est une fleuriste thrace du dème de Collytos. L'atthidographe Clidème racontait de plus que

¹ *Origines magiques de la royauté*, pp. 194 sqq.

² Hérod., I, 60. Elle mesurait 4 coudées 4 doigts, ce qui fait à peu près 1 m. 74, taille qui n'est pas rare chez nous, mais qui devait l'être dans le monde méditerranéen il y a deux millénaires et demi. L'étude des armures prouve, on le sait, que la taille humaine a augmenté pour un pays donné depuis la fin du moyen âge.

Pisistrate avait marié son fils Hipparque avec cette Phyé qui était la fille d'un nommé Socrate¹. Une autre version encore figure parmi les *Stratagèmes* de Polyen (I, 21, 1) : Pisistrate revenant d'Eubée se battit en Attique à Pallène et, rencontrant les premiers adversaires, il les tua. « Mais, à mesure qu'il avançait, il en rencontrait davantage. Alors il dit aux siens de se couronner d'un rameau et de ne pas tuer ceux qui viendraient à leur rencontre, mais de leur dire qu'il avait conclu un accord avec les premiers. On le crut, on fit la trêve et l'on remit la ville à Pisistrate. Celui-ci monta sur un char, ayant à côté de lui une jeune femme grande et belle, nommée Phyé, parée d'armes semblables à celles de Pallas. Donnant ainsi l'impression qu'Athéna le ramenait elle-même, il rentra sans être inquiété et s'empara du gouvernement d'Athènes. » Edouard Meyer estime que Polyen a une source qui n'est point Hérodote, parce que celui-ci place l'histoire de Phyé au début de la seconde tyrannie, tandis qu'elle est mise en rapport, dans les *Stratagèmes*, avec la victoire de Pallène, qui marque la troisième et dernière prise du pouvoir. Beloch suggère le nom d'Ephore. Ni lui ni Edouard Meyer n'ont remarqué que Polyen coud ensemble deux impostures. La première a trait à la victoire de Pallène et, puisqu'elle a réussi, elle rend la seconde inutile. Mais le compilateur entend ne rien perdre et, au stratagème de la *fausse trêve*, il lie celui de la *fausse Athéna*² — celui-ci d'après une des sources ci-dessus sans qu'on puisse bien discerner laquelle, car il ne donne que le nom de Phyé et elles diffèrent surtout à propos de son état-civil. Polyen dit comme Clidème que Pisistrate monta sur le char à côté de Phyé. Hérodote se borne à l'impliquer et c'est bien ainsi qu'Aristote a compris son récit³.

¹ Arist., *Const. des Ath.*, 14, 4; Ath., XIII, 609 C cite Clidème et aussi Phylarque, lequel peut n'avoir eu pour source qu'Aristote. Du mariage avec Hipparque, raconté par Clidème, doit venir l'erreur du scol. des *Cavaliers*, 449, qui confond Phyé avec Myrrhine fille de Callias et femme d'Hippias (Thuc., VI, 55). La confusion a pu être favorisée par le nom « végétal » de Myrrhine.

² Un autre, celui de la *fausse blessure*, figure dans Aristote au début du même chapitre XIV. On a dû prêter à Pisistrate pas mal de tours de ce genre qui circulaient anonymement.

³ Si Aristote avait compris autrement il le dirait, puisqu'il insiste sur la différence entre Hérodote et les autres historiens au sujet du dème. Voici le texte des trois témoignages : Clidème : ἐξέδωκε Ἰππάρκῳ τῷ ὕιῳ

Telles sont nos traditions relatives à une histoire qui est, dit Hérodote, « la plus ridicule qu'on puisse raconter de ces Grecs qui sont considérés comme plus intelligents que les Barbares, plus affranchis de la naïveté et de la sottise — sans compter que les Athéniens passent pour les plus intelligents des Grecs ». Le plus curieux est que presque tous les historiens modernes, faisant comme Aristote, ont pris l'anecdote au pied de la lettre et la racontent avec le plus grand sérieux. Ed. Meyer, après Beloch, a le mérite de l'avoir rejetée¹. Il y voit la rationalisation d'une fable qui aurait circulé dans le peuple, du vivant de Pisistrate, disant qu'Athéna elle-même avait conduit son favori vers l'Acropole. Transposition imagée d'un fait réel: la victoire décisive remportée par le tyran près du sanctuaire d'Athéna Pallénis, succès qui mit l'Attique à ses pieds. Après la chute de la tyrannie, on aurait pris ombrage de ce « miracle » et on l'aurait transformé en une imposture. « Die Phyege-schichte ist nichts als eine ursprünglich vielleicht poetische, dann mythisch gefasste Variation des historischen Berichts über den Sieg bei Pallene ». Pas plus qu'Edouard Meyer je ne crois à l'histoire de la fausse Athéna, mais une fable ne naît pas sans raison et les Grecs n'ont pas l'habitude de travestir en contes absurdes des idées abstraites qu'ils sont très capables d'exprimer nûment. Est-il possible de savoir comment Phyé (personnage qui n'a certainement pas été inventé de toutes pièces) est devenue Athéna?

Si la femme déguisée avait été une simple figurante, on comprend mal que quelqu'un, au siècle suivant, ait encore su son nom. Or, elle s'appelle *Croissance*, admirable nom pour une reine de printemps. Supposons que Pisistrate soit rentré subrepticement en Attique au cours d'une cérémonie agraire, qu'avec l'aide de son compère Mégaclês il se soit fait acclamer par ses partisans d'abord, par toute la foule ensuite, debout sur un char à côté de la femme qui représentait la Jeune Année, et qu'ensuite il ait bénéficié devant le peuple à la fois de son

τὴν παραβιβάσασαν αὐτῷ γυναῖκα Φύην, τὴν Σωκράτους θυγατέρα. Aristote : γυναῖκα μεγάλην ἐξουρίων... τὴν θεὸν ἀπομιμησάμενος τῷ κόσμῳ συνειπήγαγεν μετ' αὐτοῦ. Polyen : ἄρματος ἐπιβάς παραστησόμενος γυναῖκα μεγάλην.

¹ Forsch. zur alten Gesch., 1899, II, p. 248; Beloch, Rhein. Mus., XLV (1890), p. 470.

audace et de la sorte de consécration qui résultait de la cérémonie. De cette femme, on aurait gardé, non point le nom individuel qui n'avait aucun intérêt pour personne, mais le nom générique. Son caractère végétal n'a jamais été oublié : on en a fait une marchande de fleurs ¹. Comme les fêtes agraires sont toujours colorées par des rites nuptiaux, on a raconté que Pisistrate maria la belle Phyé avec son fils Hipparque. L'histoire est aussi absurde que celle de la fausse Athéna, car Pisistrate, dont la reconnaissance n'a jamais alourdi les démarches, eût avoué toute la supercherie en consentant à une union si inégale. Peut-être quelque souvenir d'une fête de la végétation s'est-il gardé à Péanie, à Collytos, ce qui expliquerait qu'on y ait fait naître Phyé. Mais la procession elle-même a dû disparaître entre le vi^e et le v^e siècle, sinon la confusion ne se serait pas faite si aisément entre cette liturgie et une épiphanie olympienne. Ne nous étonnons pas que la biographie du tyran se soit chargée de légendes. Celle de son contemporain Cyrus a eu le même sort ².

Comme, par ailleurs, Pisistrate et les siens ont beaucoup fait pour développer le culte d'Athéna en Attique, rien d'étonnant si la déesse, dans la mémoire des gens, s'est substituée à l'éphémère reine de Mai. La victoire du tyran près du temple d'Athéna Pallénis a pu agir encore pour attirer l'histoire de Phyé dans le cycle olympien. Cependant, si l'explication ci-dessus est exacte, l'épisode se place bien au paisible début de la seconde tyrannie, comme le disent Hérodote et Aristote. Beloch ainsi qu'Edouard Meyer admet un seul exil et un seul retour de Pisistrate, le second et le dernier règne commençant après Pallène, que Beloch place vers 550, Meyer en 546/5 ³.

*
* *

¹ J'hésite à tirer argument ici des *rameaux* qui figurent dans l'exposé de Polyen, car je crois que les deux stratagèmes qu'il juxtapose étaient primitivement indépendants l'un de l'autre.

² *Vide supra*, p. 13.

³ « Entweder wir glauben die Geschichte der Phye mit allem was darin und daran hängt, wie Herodot sie berichtet, oder wir geben zu dass Peisistratos nur einmal verbannt worden ist », dit Beloch. Je ne vois pas le caractère obligatoire de ce dilemme. Mais, en revanche, je pense qu'il faut expliquer l'origine des fables qu'on refuse de confondre avec l'histoire.

Les récits relatifs au *mariage par enlèvement* semblent donc nourris par des croyances et des rites très anciens. Les sentiments qui ont inspiré ces rites donnent chacun leur couleur particulière à la légende qui en résulte. Tous contribuent à faire du jeune mari un *conquérant* élu parmi beaucoup d'autres. En effet, lorsqu'on les analyse, on y trouve :

1. La croyance à l'efficacité magique de la *course*, qui est mystérieuse pour nous, mais qui ne l'était peut-être pas autant pour des Grecs de l'époque archaïque.

2. Le souvenir des *probations* qui, à la fin de l'adolescence, acheminaient le jeune homme et la jeune fille vers le *mariage*.

3. Celui des épreuves plus difficiles qui qualifiaient le *futur chef*.

4. Le sentiment des bénédictions qui pleuvaient sur la terre à la suite des *hiérogamies* de printemps et de la procession du char sacré qui portait le démon de la végétation avec son ou sa parèdre prêts à réaliser l'union magique. Le rôle du roi étant de rendre la terre féconde, rien d'étonnant si l'on a assimilé son mariage avec la « princesse héréditaire » (nous reviendrons ci-dessous sur le sens qu'il convient de donner à ce terme commode) à l'un de ces charmes de fertilité qui, au printemps, doivent agir immédiatement sur la nature entière.

5. Le sens particulier de la *circumambulation* qui équivalait probablement à une prise de possession.

Tandis que le *vol des bœufs* est simplement l'insertion dans une légende d'une réalité empruntée à la vie primitive, que l'épreuve de la *course* est le souvenir à peine transposé des probations de l'adolescence, l'*enlèvement en char* ne se comprend pleinement que si l'on y voit des symboles à signification mystique, tout chargés d'affectus religieux.

Peut-être s'étonnera-t-on de ne voir ici aucune place réservée au souvenir d'authentiques mariages par enlèvement. Mais rien de semblable ne paraît avoir existé en Grèce¹. Et aucune légende ne porte la moindre trace de ce qui en est le trait le

¹ Il ne faudrait pas se laisser tromper par la formule *ἐγάμουσιν δι' ἀρπαγῆς* que Plutarque applique aux Spartiates (*Lyc.* 15 = 48 D). Il veut simplement parler des « unions furtives », courantes dans toutes les sociétés où le mari continue à habiter, au moins pendant un certain temps, la « maison des célibataires ».

plus caractéristique, à savoir la résistance simulée par la fiancée. Dans nos contes, la jeune fille est toujours prête à suivre le héros, dût-elle pour cela trahir son père.

*
**

Lorsque nous avons classé ci-dessus (p. 163) les épreuves pour la conquête d'une princesse, nous avons réservé le quatrième groupe où le mariage succède à une *lutte contre un monstre*. Ce dernier thème se rencontre aussi en dehors de tout contexte nuptial, mais alors il a une valeur civique : *le héros délivre son pays* et conquiert ainsi des titres à la reconnaissance de tous. Telle est la signification des victoires remportées par Héraclès et elles ont des parallèles dans les légendes des autres pays. G. Dumézil a étudié celles du passé romain qui sont toutes colorées d'histoire et il fait cette remarque très juste : « Là où l'exploit a au maximum une valeur nationale, c'est-à-dire là où le partenaire triple est moins un monstre que « l'ennemi héréditaire », le décor se localise, vaguement d'ailleurs, sur la frontière ou juste au delà. »¹ Ce motif colore la lutte d'Œdipe contre la Sphinx funeste aux Thébains.

Lorsque la lutte prélude à un mariage, le schéma narratif est généralement le suivant : le héros sauve une femme livrée à un monstre et conquiert ainsi le pouvoir. Les contes de ce type sont assez complexes. La possession du royaume est liée à la possession de la princesse, laquelle est par ailleurs un *pharmakos* offert par la communauté à un pouvoir mystérieux et effrayant que l'imagination populaire voit comme un animal extraordinaire.

Andromède et Laodamie sont des *émissaires* qui doivent leur salut à la volonté supérieure des dieux. Employons des termes très généraux qui puissent exprimer à la fois le sentiment archaïque, tel qu'il existait lorsque le rite de l'expulsion est né de lui, et le sentiment d'un Grec de l'époque classique lisant un conte qu'il ne rattache plus à aucun support litur-

¹ *Horace et les Curiaces*, p. 52. On trouvera des parallèles *ibid.*, pp. 129-133; on pourrait en trouver bien d'autres, dans le folklore de tous les pays. — Dumézil voit dans la lutte contre les trois monstres, ou le monstre tricéphale, uniquement le souvenir d'une épreuve initiatique. J'ai essayé d'établir ci-dessus une origine beaucoup plus complexe.

gique. Car un auditeur d'Euripide ne reconnaissait plus, dans la belle princesse délivrée par Persée, la sœur de ces pauvres diables qu'on chassait aux Thargélie après les avoir chargés des péchés de la communauté. Il restait cependant sensible au caractère miraculeux du sauvetage. Or, il est impossible de lire les légendes grecques sans être frappé par les nombreux cas où l'on voit des êtres sacrifiés qui sont épargnés d'abord, puis qui arrivent à une haute destinée. Ceux qui ont étudié le problème du *pharmakos* ont été peu frappés par cet aspect de la question parce qu'ils l'ont abordée au niveau du culte et non au niveau des légendes. Dès qu'on prend celles-ci comme point de départ, on constate que tout se passe comme si les éléments maléfiques transmis par la communauté chargeaient l'expulsé d'une force neutre que le vouloir des dieux va polariser. Si les dieux condamnent, la mort sera affreuse. Mais, s'ils se prononcent en faveur de la victime, le jugement se termine par une promotion. Sentiment assez naturel chez un peuple qui a le goût du risque et qui estime que tout risque encouru est un titre; qui a besoin de justice et qui estime que toute souffrance gratuite mérite compensation. Cependant, de telles pensées n'ont pu être formulées qu'assez tard; elles sont postérieures à la composition des légendes ou, à coup sûr, au groupement de leurs premiers éléments. Or, le noyau de tous ces contes est précisément l'élection du *pharmakos* sauvé. On est donc amené à insister une fois encore sur l'ambivalence de toutes les notions qui ont cristallisé pour aboutir à celle de l'*émissaire*. La sacralisation le conduit à sa perte ou à une revanche éclatante. Cette ambivalence a un caractère hautement archaïque. Peut-être est-ce par elle qu'il faut expliquer un détail du rite de Némi, l'un des plus étranges, le seul qui n'ait pas été étudié par Frazer : c'est un *esclave fugitif* qui succède au Roi vieilli s'il arrive à rompre une branche de l'arbre sacré. L'esclave fugitif, comme le *pharmakos*, est un coupable et un hors-la-loi. Devant lui, une alternative : ou bien être tué soit par son maître, soit par le Roi des Bois, ou bien devenir lui-même le nouveau Roi des Bois. Une alternative du même genre forme le fond des contes relatifs à l'*émissaire* sauvé.

Dans les légendes d'enfants exposés, les dieux ont pour instruments des animaux, des hommes, des femmes du peuple.

En faveur des jeunes filles promises à des monstres ils se servent du bras victorieux d'un héros. Celui-ci est donc le rival heureux du monstre, car la victime est, bien malgré elle, promise à son bourreau. Les forces bienfaisantes dont elle est chargée parce qu'elle a été choisie d'abord et sauvée ensuite se transportent sur son sauveur, lequel devient roi. Les poètes se sont donné carrière et ont enjolivé à leur guise le thème central qui reste toujours discernable : *la prise du pouvoir est liée au mariage*.

Frazer, on s'en souvient, justifie la fréquence de ce thème par l'existence de l'hérédité féminine. Nous n'avons rien découvert qui infirme cette hypothèse, rien non plus qui lui apporte confirmation. Pour tout dire, elle nous paraît inutile. Si la conquête de la femme et celle du pouvoir sont presque toujours conjointes, cela peut s'expliquer par deux autres raisons au moins.

La première est la *solidarité des initiations*¹. Les mêmes épreuves permettaient et le mariage et l'accès à une classe supérieure. Cela est encore sensible dans la Grèce historique. Les prétendants de l'*Odyssée* forment un groupe qui a toutes les caractéristiques d'une « classe d'âge » : on les appelle *κοῦροι* ; ils joutent, puis mangent la cuisine qu'ils ont préparée eux-mêmes². Le même vocabulaire désigne les initiations et le mariage. Si les Danaïdes sont devenues le symbole même des non initiées, dit très justement J.-E. Harisson, c'est que, refusant de se marier, elles restaient *ἀτελείς γάμου*³. Dans la Grèce historique, les nouveaux *couroi* et les nouvelles *corai* sont inscrits solennellement à la phratrie avant d'être admis à se marier. La phratrie elle-même représente certainement un groupe pré-historique à laquelle la cité n'a laissé qu'une place restreinte. Les Apatouries ioniennes, les Apellai doriennes sont ce qui reste des initiations archaïques : elles marquent l'admission des jeunes gens dans la classe nubile⁴. Ils y entrent à la suite

¹ Cf. J. E. HARRISON, *Epilegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1921, pp. 16 sqq., qui renvoie à d'autres ouvrages.

² *Od.*, II, 96; XVII, 174; XVI, 248-50; XIX, 141; XXII, 29-30 et 121-2.

³ S. v. *Initiation (Greek)* apud Hastings *Encyclopaedia of rel. and ethics*, p. 322. Cf. GOBLET D'ALVIELLA, *ibid.*, s. v. *Initiation*, p. 314. — Suidas s. v. *τελεία* : "Ἡρα τελεία καὶ Ζεὺς τέλειος ἐπιμύοντο ἐν τοῖς γάμοις, ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων· τέλος δὲ ὁ γάμος, — et Pollux, s. v. "Ἡρα τελεία, III, 38.

⁴ Je ne puis ici que renvoyer à l'article de L. GERNET, *Fratries antiques*, R.E.G., XLJ, 1928, notamment pp. 330-340.

d'une discrimination qui, à l'époque historique, porte probablement sur l'âge seul, mais qui, plus anciennement, a dû être une véritable épreuve. A Rhodes, les jeunes filles nubiles portent un nom spécial. Souvent, l'entrée dans la classe nubile s'accompagne de mariages simultanés¹. En Crète, on mariait en même temps ceux qui avaient été séparés en même temps de la foule des enfants². Pour un jeune ambitieux, le mariage représente donc le commencement d'une activité nouvelle, la possibilité de faire la preuve de ses dons de commandement. Ainsi s'expliquent des légendes à la fois politiques et sentimentales.

Peut-être un jour pourra-t-on aller plus loin dans cette voie. Westermarck déjà était frappé par le fait que, dans certains pays, l'époux et l'épouse sont considérés comme un roi et une reine. Il se refusait du reste à voir dans ce fait la survivance d'un temps où le mariage était contracté uniquement par des personnes souveraines. Ceux qui, après lui, ont repris la question, remarquant le caractère aristocratique que garde le mariage dans bien des pays (par exemple à Rome), se demandent s'il ne faudrait pas revenir à l'hypothèse rejetée par Westermarck et voir dans le mariage primitif rituellement célébré une cérémonie originellement réservée au roi et à la reine — rite magique, destiné à promouvoir les forces créatrices de la nature —, puis étendue par degrés à l'aristocratie et aux classes inférieures³.

Une seconde raison explique que mariage et conquête soient légendairement rapprochés, c'est la *hiérogamie printanière*, réalisée, ou symbolisée par le couple royal. Dans les fêtes agraires telles que nous les connaissons, l'amusant et le pittoresque tendent de plus en plus à éliminer le significatif. Mais tout ce que nous savons de la royauté indo-européenne primi-

¹ Il serait bon de distinguer les mariages *simultanés*, où des couples se marient en même temps, et les mariages *collectifs*, tels qu'on les pratique dans certaines sociétés primitives où une cérémonie prélude à des unions fort libres, par exemple Hérod., IV, 180.

² Rhodes : Hézych. s. v. Ἀθεταρχεῖν; Crète : Strabon, X, 20, p. 482. Aristote signale encore l'habitude de grouper les mariages en hiver, mais, bien entendu, il rationalise la cause de l'usage qu'il signale (*Pol.*, VII, 1335 a, 35).

³ WESTERMARK, *History of human marriage*, II, p. 261; A. M. HOGART, *Kingship*, p. 101; RAGLAN, *Le tabou de l'inceste*, tr. fr., Paris, 1935, p. 45.

tive nous pousse à croire que le roi était chargé de transmettre à la terre la fécondité dont il était le dépositaire. « Souveraineté et Fécondité sont des puissances solidaires et comme deux aspects de la Puissance. »¹ L'action immédiate du bon roi sur la nature, à peine rationalisée, est encore décrite par Ulysse à Pénélope dans l'*Odyssée* où le mariage d'une princesse est appelé *θαλερός γάμος* (2).

Qu'à côté de cela il y ait eu en Grèce préhistorique transmission du pouvoir par les femmes, union d'une « reine héréditaire » avec un « roi électif », c'est possible. L'argument le plus fort en faveur de cette théorie me paraît être, non la succession du gendre au beau-père, que je préfère expliquer autrement, mais la succession du petit-fils bâtard au grand-père maternel, avec hostilité du frère de celui-ci.

*
**

Comment s'organisent, dans l'histoire d'OEdipe, les éléments légendaires que nous venons d'étudier ?

OEdipe acquiert le pouvoir en même temps que la princesse et à la suite de l'épreuve la plus difficile de toutes, la victoire sur le monstre. Cette prouesse ne libère pas Jocaste personnellement; ce n'est pas elle, mais les jeunes Thébains que la Sphinx menace. Ainsi, le poète orne OEdipe d'un prestige double : vainqueur d'un danger *national*, il est le sauveur d'un pays et, en même temps, il triomphe dans une épreuve qui, médiatement, est *nuptiale*.

Le thème du monstre et celui de la princesse, ailleurs rapprochés, sont ici séparés. OEdipe accomplit la prouesse sans aucune aide divine. La prouesse elle-même semble uniquement constituée par la découverte de l'énigme. Impossible d'imaginer une schématisation, une abstraction plus radicales à côté du luxe d'imagination pittoresque et sentimentale qui se marque dans la légende de Persée et Andromède.

Du mariage d'OEdipe et de Jocaste, les poètes ne disent

¹ G. DUMÉZIL, *Ouranós-Várana*, p. 31.

² Ce « mariage florissant » aurait-il été primitivement un « mariage qui fait fleurir » ? Et le nom des Anthestíades rhodiennes, *τὰς ἐγούσας ὤραν γάμου*, aurait-il la même valeur *factitive* ? Cf. *Od.*, XIX, 109 sqq.

rien, parce qu'ils ont évité de s'appesantir sur l'union incestueuse et aussi parce que toute la charge sentimentale s'est portée sur la découverte du double crime. Quelques signes épars nous permettent cependant de retrouver le sens religieux que leurs noces avaient primitivement — noces d'un conquérant et d'une reine et non d'un fils avec sa mère, car ce dernier thème, qui donne à la légende sa couleur particulière, s'est développé indépendamment de celui du mariage des souverains.

L'épopée perdue, connue de nous grâce au « résumé de Pisandre », avait pour centre le culte de Héra *gamostolos* ou *gamélia* ou *téléia* que l'on honorait aux Dédalies. Lorsque le culte béotien de Héra apparaît pour la première fois dans l'histoire, en 480¹, sa signification primitive paraît déjà complètement oubliée et nul n'y voit plus le souvenir d'une hiérogamie de printemps. Cependant le voyage en char du jeune roi et de sa femme vers le sanctuaire de la déesse garde encore un reflet et de l'enlèvement nuptial et des processions du renouveau. — On se souvient alors de l'embarrassante « version minyenne » rapportée par Nicolas de Damas et que nous avons citée ci-dessus (p. 92) sans parvenir à l'expliquer : Œdipe rencontre à Orchomène Laïos qui va de Thèbes à Delphes en compagnie d'Épicaste; il tue le roi et son héraut, mais épargne la femme. La présence d'Épicaste gêne toute reconstitution plausible des événements ultérieurs. Viendrait-elle d'une mythopée archaïque où la promenade en char d'un roi et d'une reine aurait gardé quelque chose de sa signification rituelle?

*
**

Ces remarques seront peut-être utiles à qui voudra les rapprocher de contes semblables nés dans d'autres pays. Car c'est dans les traditions populaires et dans les romans de chevalerie qu'il faut chercher des traces des probations royales. On relèvera bien des choses curieuses dans la thèse d'Ant. Töpfer². L'auteur est un germaniste qui cherche dans les contes soit le reflet, soit la contradiction de réalités historiques allemandes.

¹ Hérod., IX, 52; Plut., *Arist.*, 11.

² *Der König im deutschen Volksmärchen*, Diss. Iena, 1930.

Il distingue mal les thèmes qui proviennent d'un fond archaïque, mais il les signale utilement dans ses résumés. C'est ainsi qu'il classe les épreuves par lesquelles le jeune prince ou l'aventurier prouve sa capacité royale : cueillir un fruit, rapporter l'eau guérissante, ramener un oiseau d'or, etc. Les épreuves vont généralement par trois et elles sont souvent récompensées par un mariage. L'aventurier épouse la fille du roi (qui parfois est enfermée) parce qu'il a couru plus vite qu'elle, ou résolu une énigme; s'il échoue, il risque la mort. Dans ces contes, les souvenirs classiques — très lointains, très altérés — jouent un rôle plus grand que ne le pense l'auteur, qui n'a pas reconnu dans ces princesses germaniques des filles d'Atalante et de Danaé. Dans un récit comme *De trum Frönn*¹, dont le sujet est en gros celui du *Treue Johannes*, on retrouve le thème de l'enfant exposé, de la lutte contre un dragon, de la fiancée conquise, sans compter un souvenir de la veillée d'armes du jeune chevalier, le tout contaminé au début par l'histoire de Joseph vendu par ses frères. Si tout cela vient d'œuvres plus anciennes, voici du moins un détail dont A. Töpfer ne paraît pas avoir vu le grand intérêt et qui remonte directement au fond social duquel sont issues les légendes primitives : le roi dans les contes allemands est obligé de faire la guerre et il en est incapable. C'est un jeune aventurier qui est vainqueur pour lui et qui lui succédera. « Der germanische König war der geborene Heerführer. Dem Märchen dagegen ist diese Auffassung völlig fremd. Der König muss passiv sein, weil der Held meistens ein anderer ist » (pp. 31, 32, 64). Comment lire ces lignes sans se rappeler celles où Schurtz oppose le « chef de paix » qui est héréditaire et le « chef de guerre » qui est électif? Ce n'est point pour laisser la place au héros que le roi vit dans l'effacement. Il y eut un temps où les tribus avaient un chef permanent qui, dans les moments dangereux, s'effaçait devant un aventurier conduit par sa chance. L'incapacité du roi dans les contes germaniques ne vient pas de la tradition classique. Chez les Grecs le roi est de la même « classe » que son vainqueur. Celui-ci, après avoir traversé les épreuves, se substitue à celui qu'il a défait; jamais il ne fait un stage à son service;

¹ W. WISSER, *Plattdeutsche Volksmärchen*, Iena, 1927, t. II, p. 215.

jamais non plus, les probations ne sont présentées comme des services rendus au roi, ce qui est fréquent dans les contes allemands. Peut-être un comparatiste pourra-t-il faire de cette remarque un usage meilleur que je ne le puis moi-même.

CHAPITRE VI

L'UNION AVEC LA MÈRE

Comme le *meurtre du père*, le thème de l'*union avec la mère* a reçu des explications qui se rattachent à deux systèmes différents, l'un qui est d'ordre sociologique, l'autre qui est d'ordre psychologique. Ceux qui s'attachent au premier voient dans l'inceste le souvenir d'un état social révolu, où l'union était permise entre personnes de la même famille. Pour les psychanalystes, le double mythe est né de la *libido* qui pousse le fils à désirer sa mère, à voir en son père un rival. Pour ma part, je crois que les tendances subconscientes ont pu contribuer à fixer un thème légendaire, non à le créer. Quant au rôle mythopoétique du souvenir pur, il me paraît nul, la mémoire des sociétés primitives ne dépassant pas deux générations. Il est vrai que le souvenir peut être soutenu par certains états d'esprit qui le ravivent et sur lesquels je reviendrai ci-dessous dans le chapitre VIII. Qu'il me suffise pour le moment de préciser ce que nous savons de l'inceste dans la réalité et dans la légende.

L'origine du tabou de l'inceste est inconnue. Freud y voit une transposition des refoulements infantiles, ce qui n'explique rien, car pourquoi l'enfant refoule-t-il le désir que lui inspire sa mère? Le ferait-il s'il ne vivait dans un monde où le tabou de l'inceste est présent et sans cesse agissant?

Plus on remonte vers les sociétés primitives, plus les tabous de l'inceste sont nombreux et contraignants. On a donc fort peu de chance d'être dans le vrai en supposant chez les populations préhelléniques une liberté sexuelle plus grande, en ce qui concerne les liens familiaux, que celle qui existe à l'époque

historique. Il est très possible que ces populations aient pratiqué l'union libre pré-nuptiale; mais on peut être certain qu'elles n'admettaient pas le mariage d'un père avec sa fille et d'une mère avec son fils.

Le tabou de l'inceste existe chez tous les peuples, mais il ne frappe pas toujours les mêmes cas. L'union d'un frère et d'une sœur est parfois permise. Elle est de règle dans certaines familles royales, même chez des peuples civilisés et en pleine époque historique¹. Dans Athènes, le frère peut épouser sa sœur consanguine, mais non, à vrai dire, sa sœur utérine. — L'union entre un père et sa fille a dû se produire fréquemment dans les sociétés où, d'une part, l'hérédité paternelle est inconnue tandis que, d'autre part, les hommes âgés se réservent les femmes qui leur plaisent le mieux²: pratique sans intérêt psychologique, puisque les deux conjoints ignorent leur propre parenté. L'inceste père-fille est toujours interdit dans le système patrilinéal. — L'inceste mère-fils n'apparaît nulle part et il est toujours interdit³.

Dans les légendes, on voit apparaître les différents cas d'inceste, avec des couleurs très différentes.

1. *Le sentiment amoureux du père pour sa fille* figure dans l'histoire d'OËnomaos, d'Euénoç. Ce thème, dans les contes grecs, me paraît être une adjonction tardive destinée à expliquer l'hostilité du beau-père pour son futur gendre. Mais il peut venir de contes anciens, perdus, du type *Peau d'Ane*. L'amour du père est toujours sans réponse, car sa fille se détourne de lui et l'union n'est pas réalisée.

2. *L'inceste adelphique* est fréquent. Réalisé, il confère une élection au fils qui en est le fruit. Ce thème secondaire n'apparaît point dans les légendes grecques, mais il joue un grand rôle dans les traditions médiévales.

3. *L'inceste mère-fils* est rarissime. La seule légende grecque bien connue est celle d'OËdipe. Pour celle de Ménéphron et celle d'Arcas, il ne reste que des brèves allusions. Dans les autres littératures, le seul héros qui s'unisse à sa mère est

¹ Ed. WESTERMARK, *Histoire du mariage*, trad. Van Gennep de la 5^e éd. angl., 1934-1935, II, p. 103 et III, p. 231; cf. *infra*, p. 211.

² H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, New-York, 1908, pp. 70 sqq.

³ Ce que Strabon dit des Ires et des Sabéens (IV, 5, 4 et XVI, 4, 25) est certainement fabuleux.

l'irlandais Lugaid, mais je ne vois rien à tirer de cette étrange histoire qui paraît avoir été faite pour accumuler à plaisir tous les cas imaginables d'inceste¹.

Le rapprochement entre les faits et les légendes concernant l'inceste ne conduit donc à aucun résultat. Et je crois que pour démontrer sur ce point l'efficacité de la méthode sociologique (ou plus probablement son inefficacité), il faudrait étudier minutieusement chaque cas en particulier. En ce qui concerne le cas spécial de l'inceste mère-fils, on voit les choses s'éclairer lorsqu'on porte son attention, non sur d'hypothétiques coutumes primitives, mais sur l'ensemble des croyances grecques relatives à l'*union de l'homme avec la Terre*, union qui, dans des pratiques à caractère magique, a un coefficient sexuel et qui a pour correspondant symbolique l'union avec la mère. Quelques faits seront allégués qui appartiennent à l'histoire romaine, mais à des territoires si profondément hellénisés qu'on peut bien les considérer comme de simples prolongements des faits grecs.

*
**

Au moment où OEdipe vient d'apprendre la mort de Polybe qui passe pour son père, comme il se croit délivré enfin du risque d'être parricide, mais non de l'oracle qui le menace d'inceste, Jocaste lui dit : « Qu'est-ce que l'homme doit redouter, lui dont tous les événements sont menés par la chance? Y a-t-il une chose dont on puisse rien prévoir? Le mieux est de vivre au hasard, comme on peut. Ah, que nulle crainte ne te vienne des noces avec ta mère. *Bien des hommes, en songe également, se sont unis à leur mère.* Celui qui considère cela comme sans importance est aussi celui qui supporte la vie le plus aisément » (*Oed. Roi*, 977 sqq.).

On sait quelle fortune la psychanalyse a faite à ces vers. Aux yeux de Freud, « le mythe du roi OEdipe qui tue son père et prend sa mère pour femme est une manifestation un peu modifiée du désir infantile contre lequel se dresse plus tard,

¹ Lugaid est le fils de trois frères et de leur sœur Clothru, à laquelle il s'unit lorsqu'il est adulte. De cette union naît un fils qui succède à son père sur le trône d'Irlande.

pour le repousser, la barrière de l'inceste »¹. De plus, l'étrange affirmation de Jocaste est bien faite pour intéresser un médecin qui voit dans le rêve le refuge où les sentiments censurés peuvent enfin s'épanouir à l'aise. Du fond des âges, une reine dont le destin émut Ulysse apporte son témoignage à la doctrine du subconscient. Mais ce vers n'a point le sens qu'on a voulu lui donner. Ou, plutôt, il fait allusion à tout autre chose qu'à l'explosion nocturne de tendances qu'effarouche le grand jour. Il y a bien dans la littérature grecque un rêve révélateur du moi caché, c'est celui d'Io dans *Prométhée* : « Sans répit, dit-elle, des visions nocturnes visitaient ma chambre et me caressaient de conseils : « Très heureuse jeune fille, pourquoi si longtemps rester vierge? Celui qui veut t'épouser est le plus grand de tous. Zeus sous le trait du désir veut s'unir à toi. » Un psychanalyste dirait que la vision nocturne vient, non de Zeus, mais d'Io elle-même qui brûle de se marier quoiqu'elle entende ne point déchoir. Quant à l'union avec la mère, il est possible qu'elle soit parfois objet de désir. Mais, ce qui est certain, c'est que, réalisée, rêvée ou simplement déclarée, elle équivaut à une hiérogamie qui symbolise la prise de possession du sol.

Dans son *Interprétation des Songes*, Artémidore d'Ephèse, qui vivait au II^e siècle de notre ère, consacre un long chapitre au rêve de l'union avec la mère. Le sujet, dit-il, a été très discuté parmi les interprètes des songes. Lui-même n'apporte jamais sa solution sans l'appuyer d'exemples dont aucun n'est emprunté à la littérature; tous sont des cas concrets dus à l'expérience de gens qui ont noté leurs rêves et qui en ont observé les conséquences.

Il faut les distinguer, dit Artémidore, d'après la façon dont l'union se fait. Au cas où elle s'accomplit normalement avec une mère vivante², cela signifie haine et rivalité à l'égard du père si celui-ci est bien portant, et mort du père si celui-ci est malade³. Le rêve d'union avec la mère est favorable, particu-

¹ S. FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. fr., Paris, 1924, p. 103.

² Chap. 79 Περὶ τῆς σύγχρωτα περαινομένης καὶ ἄμα ζώσης [μητέρος], Art. *Onir*, pp. 76-81, Hercher.

³ Qu'on ne cherche ici nulle confirmation des axiomes freudiens : la logique d'Artémidore est purement rationaliste.

lièrement pour les artisans, car leur industrie est nommée leur mère, ainsi que pour les hommes politiques et ceux qui aspirent au pouvoir, *car la mère représente la patrie*. De même que celui qui obéit aux lois d'Aphrodite possède une partenaire docile et heureuse, de même celui qui, ainsi, s'unit à sa mère, sera respecté et aimé de ses sujets¹. Lorsque le rêve rapproche une mère et un fils qui ne vivent pas ensemble, il promet le retour au voyageur éloigné, si la mère se trouve à la maison. Si elle n'y est pas, le rêveur ira la rejoindre. S'il est malade, le rêve signifie qu'il guérira, car la nature est notre mère commune.

« Rêver qu'on s'unit à sa mère morte est signe de mort, *car la terre est appelée mère*. Pour qui a un procès au sujet du sol, qui veut en acheter ou en cultiver, il est avantageux de rêver qu'il s'unit de bon cœur à sa mère morte. Le rêve ramènera le voyageur vers sa maison, mais il éloignera de la patrie celui qui y demeure, car, après un tel crime, un homme ne peut rester au foyer maternel; il sera exilé ou s'en ira volontairement.

» Si l'union ne s'accomplit pas normalement, le rêve est présage de malheur. Si la mère est couchée sur le rêveur, c'est signe de mort, car la terre couvre les morts.

» S'unir à une déesse ou être l'objet des entreprises d'un dieu annonce la mort à un malade, mais est de bon augure pour un homme bien portant, à condition que le rêve lui donne du plaisir. S'unir avec Artémis, Athéna, Hestia, Rhéa, Héra ou Hécate annonce la mort même si le rêve est agréable, car ces déesses sont augustes.

» Un homme rêva qu'il battait sa mère; il était potier et le rêve lui fut avantageux en faisant allusion à son habileté artisanale. »

Rêver qu'il s'unit à sa mère est donc, pour un homme qui aspire au pouvoir, une promesse de succès ou de mort, car le sein maternel est un symbole ambigu, ce qu'Artémidore traduit grossièrement en disant que le rêveur doit être couché sur sa mère et non elle sur lui². Au surplus, la hiérogamie du con-

¹ Ὡσπερ οὖν ὁ μινύμενος κατὰ νόμον Ἀφροδίτης παντὸς ἄργει τοῦ σώματος τῆς συνούσης πειθομένης καὶ ἐκούσης, οὕτως ὁ ἰδὼν (c'est-à-dire le rêveur) πάντων προστήσεται τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων.

² Ceci nous ramène au « problème de l'incube » : suffirait-il, pour dominer celle-ci, de la remettre à sa « place naturelle » ?

quérant¹ existe ailleurs que dans la Clef des Songes. Plusieurs histoires curieuses y font allusion; elles diffèrent entre elles par le degré de réalité qu'elles prêtent à la chose qui va du simple jeu de mots à l'inceste véritable.

Diogène Laërce, parlant de Périandre (I, 96), dit : « Dans le premier livre de son ouvrage sur la *Lascivité d'autrefois*, Aristippe dit de lui que Crateia s'éprit de son fils Périandre et dormit avec lui secrètement. Il en éprouva du plaisir. La chose étant devenue publique, il fut ulcéré par la découverte et se conduisit d'une façon intolérable pour tous. »² Il est assurément assez vain de se demander ce qui, dans cette histoire, est authentique. La mère du tyran s'appelait-elle vraiment *Autorité*? Nulle part ailleurs on ne dit son nom. Tout se passe comme si cette anecdote était une simple illustration de l'*Oneirocriticon*, le présage étant précisé encore par le nom significatif de la mère. Rapproché du texte d'Artémidore, la phrase d'Aristippe καὶ ὅς ἦδετο cesse même de paraître une addition romanesque. Le détail constitue la raison même du succès de Périandre : l'amant heureux est un maître auquel la nation obéit volontiers. Toutefois, si Aristippe mettait l'union en rapport avec la prise du pouvoir, nous l'ignorons, car son récit n'est déjà plus qu'un thème romanesque sur lequel on va broder. On y fut incité parce qu'on imputait à Périandre d'autres crimes analogues, par exemple de s'être uni à Mélissé déjà morte (Hérod., V, 92). Ici, c'est la mère qui est éprise du fils : συνῆν αὐτῷ λάθρα, à l'insu des Corinthiens probablement³, mais la XVII^e *Aventure amoureuse* de Parthénios donne une autre interprétation : la mère éprise de son fils s'unit à lui par stratagème, dans l'obscurité, sans qu'il sache qui est la maîtresse. Périandre y prend grand plaisir mais veut savoir enfin le nom de la femme. Il finit par la voir; la découverte l'affole et le rend cruel. La mère se tue. On sent dans ces deux récits l'interférence des deux traditions relatives l'une à Périandre le tyran, l'autre

¹ Il vaudrait mieux dire du *tyran* au sens grec du mot, car il s'agit toujours d'hommes qui veulent commander dans leur propre patrie.

² Ἐρασθεΐσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ Κράτεια συνῆν αὐτῷ λάθρα· καὶ ὅς ἦδετο.
Φανεροῦ δὲ γενομένου, βαρὺς πάρος ἐγένετο, διὰ τὸ ἀλγεῖν ἐπὶ τῇ σωρῶ.

³ Si Aristippe avait voulu dire que Périandre lui-même fut trompé, nous aurions ici une rédaction moins brève; λάθρα et φανεροῦ γενομένου sans compléments ne peuvent guère se rapporter qu'au peuple anonyme.

à Périandre le sage¹. Aucun des narrateurs n'attire l'attention sur le sens symbolique de l'union avec la mère. Cette union, à partir du moment où elle est effectivement réalisée, n'est plus qu'une faute dont les deux coupables doivent subir les conséquences. Elle passe du plan magique au plan moral et elle est jugée comme un épisode de la vie bourgeoise. Nous retrouverons le même glissement à propos d'Œdipe et de Néron, le même oubli d'une signification qui reste parfaitement claire aussi longtemps que la hiérogamie est purement un objet de rêve.

Tous les thèmes de l'exposé d'Artémidore se retrouvent dans l'histoire d'Hippias telle que la raconte Hérodote (VI, 107). Le tyran exilé d'Athènes depuis vingt ans ramène à Marathon l'armée perse afin de se faire restaurer par elle. « La nuit avant d'y arriver, il eut un songe où il lui semblait qu'il dormait avec sa mère, de quoi il conclut qu'il devait rentrer dans Athènes, restaurer son pouvoir et y mourir vieux... Mais, comme il donnait des ordres, il se mit à éternuer, à tousser plus fort que d'habitude. Et, comme c'était un homme âgé, ses dents en furent ébranlées, si bien qu'en toussant il en cracha une qui tomba dans le sable. Il se donna beaucoup de mal pour la retrouver. Comme la dent restait invisible, il dit en soupirant à ceux de son entourage : « Cette terre n'est point nôtre, nous n'arriverons pas à la soumettre; toute la portion qui m'en revenait, c'est ma dent qui l'a en partage. »² Les interprétations d'Hippias sont conformes aux théories d'Artémidore. L'union avec la mère signifie possession de la terre ou mort. Hippias accepte prudemment les deux termes de l'alternative, en entendant qu'ils seront tous deux favorables : être maître de l'Attique et y mourir après une heureuse vieillesse. La chute de la dent l'inquiète parce que, si la terre a reçu cette partie de sa personne, l'oracle qui résulte du songe risque de se tenir quitte envers lui du reste de l'accomplissement. C'est pourquoi il essaie de retrouver la dent afin d'obtenir du sort l'exécution totale de la promesse : un oracle préfigure l'avenir et lui impose

¹ C'est ainsi qu'une version tout à fait édulcorée figure dans le *Banquet des Sept Sages* (II, p. 146 D). La mère s'éprend de son fils et se tue : aucune allusion à une faute réalisée.

² La leçon des mss ὁ ὀδὸν μετέχρει est excellente et ne doit pas être corrigée en κατέχρει.

une sorte de contrainte. La mère, dit Artémidore, représente ou bien la *patrie* (présage favorable), ou bien la *terre du tombeau* (présage funeste). Hippias étant mort à Lemnos au retour de Marathon, aucun des deux termes de l'alternative ne semblait s'être réalisé. C'est pourquoi Hérodote raconte l'histoire de la dent, inventée de toute évidence pour justifier le songe : accompli pour ce fragment de la personne d'Hippias, il pourra impunément être vain pour tout le reste. Une tradition plus récente, représentée par Cicéron et Justin, fait mourir Hippias à Marathon — et confirme du coup la doctrine d'Artémidore ¹.

Tite-Live (I,56) raconte une histoire analogue au sujet des *Tarquins* et de leur cousin *Brutus*. Le vieux tyran, effrayé par des prodiges, envoie vers Delphes deux de ses fils et son neveu Brutus qui cache ses ambitions sous des apparences de niaiserie. Brutus offre au dieu une tige d'or incluse dans un bâton de cornouiller, après quoi une voix sortie de la caverne dit : « Le pouvoir suprême dans Rome appartiendra à celui de vous, jeunes gens, qui le premier aura donné un baiser à sa mère. » Titus et Aruns conviennent de tenir la chose secrète afin de ne pas alerter leur frère Sextus qui est resté à Rome. Brutus se laisse tomber et baise la terre, puisqu'elle est la mère de tous.

Tite-Live savait à quoi s'en tenir et sur l'histoire du bâton rempli d'or et sur celle de l'oracule. Un *dicitur*, un *ferunt* de prudence les introduisent. Bien connu est le thème du cadet d'apparence lourde et inintelligente qui dépasse ses aînés; bien connu aussi celui de la *fausse tromperie*, du cadeau important, décisif, caché sous une apparence insignifiante. Quant à l'oracle lui-même, il est une simple réplique du songe d'Hippias, inventée en Grèce (la mention de Delphes suffirait à l'indiquer) à l'époque où l'on s'avisait de mettre en parallèle la révolution attique de 514 et la révolution romaine de 509.

En effet, les Tarquins sont les Pisistratides italiens, élevés par un père tyran, destinés eux-mêmes à ne jamais régner. Hippias reçoit un songe, Titus un oracle. L'*omen* est fallacieux dans les deux cas, pour le Grec parce qu'il ne reçoit qu'une satisfaction dérisoire, pour le Romain parce qu'un autre, le gagnant de vitesse, a capté avant lui les forces favorables du

¹ Suidas, s. v. Ἰππιάζης; Cic., *Ad Att.*, IX, 10, 3; Justin, II, 9, 21.

présage. L'histoire fait partie d'une littérature que la lecture d'Hérodote permet de décrire sommairement. Relevons les cas de *présages trompeurs*, c'est-à-dire les oracles ou les songes qui demandent à être lus avec précaution et de sang-froid, car leur sens véritable est le contraire de celui qu'en dégage une première et trop confiante interprétation. Voici les différents cas, en suivant à peu près l'ordre du récit.

1. Les oracles de Delphes et d'Amphiaraos annoncent à *Crésus* que, s'il fait la guerre aux Perses, il détruira un grand empire (I, 53). Ce sera, non celui des Perses, mais le sien.

2. Delphes avertit le même *Crésus* de prendre garde le jour où un mulet sera roi des Perses (I, 55). Il est battu par Cyrus, fils d'un simple officier perse et d'une princesse mère.

3. *Les Spartiates* demandent à la Pythie s'ils doivent attaquer les Arcadiens. Elle répond : « Je te donnerai Tégée pour la danse des entraves et sa belle plaine pour que tu l'arpentes. » Ils comprennent qu'ils se partageront la terre. Battus, et les fers aux pieds, ils devront la cultiver pour leurs vainqueurs (I, 66).

4. *Cambyse* rêve que son frère Smerdis est assis sur le trône royal; il le fait tuer, puis apprend qu'un mage nommé Smerdis s'est fait proclamer en son absence. Il ne lutte pas : l'oracle est accompli (III, 30 et 64).

5. *Cambyse* sait par l'oracle de Bouto qu'il doit mourir à Ecbatane, ce qu'il comprend comme étant Ecbatane de Médie; c'est Ecbatane de Syrie (III, 64).

6. Delphes recommande aux *Siphniens* de se méfier d'une embûche de bois et d'un héraut rouge. Ils se laissent surprendre par les Samiens qui arrivent sur des bateaux peints de pourpre (III, 57-8).

7. La fille de *Polycrate* rêve que son père, élevé dans le ciel, est lavé par Zeus et oint par le Soleil. Il meurt crucifié (III, 124).

8. A *Arcésilas* roi de Cyrène, la Pythie recommande, s'il trouve des amphores dans un four, de ne pas les faire cuire. S'il le fait, d'éviter un lieu battu des flots. Ayant pris une forteresse, il l'entoure d'un bûcher et y met le feu, puis il comprend qu'il a fait ce qu'il aurait dû éviter. Fuyant Cyrène, il se réfugie à Barcé où il est tué (IV, 164).

9. La nuit avant les Panathénées de 514 *Hipparque* voit en rêve un homme grand et beau qui lui dit :

Ἰλῆθι λέων ἀτλήτηα παθὼν τετλήσῃσι θυμῷ ·
οὐλοῖς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει ,

allusion à sa prochaine déchéance que le tyran interprète comme un conseil d'audace. Et il prend pour ses ennemis le « tout homme injuste expiera son injustice » qui se rapporte à lui-même (V, 56).

10. Les Scythes envoient à *Darius* un oiseau, une souris, une grenouille et des flèches. *Darius* interprète la chose comme un acte de soumission, alors que c'est un défi (IV, 132).

11. Une éclipse de soleil survient au moment où *Xerxès* voit terminé le pont sur le Bosphore. Les astrologues interprètent le présage contre les villes grecques (VII, 37).

12. La Pythie en 480 donne aux *Athéniens* un oracle effrayant qui prédit uniquement l'incendie d'Athènes. Ils reviennent à la charge. Elle répond que les murs de bois résisteront seuls et que « la divine Salamine causera la mort de beaucoup d'enfants de femmes ». Oracle sinistre que *Thémistocle* comprend et qui se retournera en faveur des Athéniens (VII, 140-141).

Un treizième cas est celui du songe d'*Hippias*.

Classons ces histoires.

Dans tous les cas, sauf un (12), la première interprétation est optimiste; elle inspire au rêveur ou au consultant une confiance qui précipite sa chute¹. La personne induite en erreur fâcheuse est deux fois une cité : Lacédémone (3), Siphnos (6). Dans tous les autres cas, il s'agit d'un roi ou d'un tyran : *Crésus*, deux fois trompé (1 et 2); *Cambyse*, deux fois aussi (4 et 5), *Polycrate* (7), *Arcésilas* (8), *Hipparque* (9), *Hippias* (13), *Xerxès* (11). *Darius* fait une faute analogue concernant les messages des Scythes (10).

Dans un seul cas (12), la première interprétation pessi-

¹ Les hommes emploient parfois les mêmes procédés que les oracles et trompent leurs interlocuteurs en prenant les mots dans un sens imprévu. Ainsi *Darius* tue les fils d'*OEBaze* qui a demandé à les garder avec lui (IV, 84); Sparte et Athènes jettent dans un puits les ambassadeurs qui demandent la terre et l'eau (VII, 133).

miste est heureusement redressée par l'événement. C'est celle des Athéniens qui, peu après, donneront une nouvelle preuve de leur pénétration. Un oracle leur ayant conseillé peu avant Salamine de « requérir l'aide de leur gendre », ils comprirent et invoquèrent Borée, le mari de l'Athénienne Orithye (VII, 189).

Que conclure de ces rapprochements? Le thème du présage mal interprété est fréquent dans le folklore de tous les pays. Sauf la onzième histoire qui est peut-être authentique (car il y eut une éclipse de soleil en 481 et les astrologues royaux interprètent toujours les météores dans un sens favorable à leur maître), les autres ont pu circuler longtemps avant d'être accrochées à un nom propre. Mais, ce qui me paraît sûr, c'est qu'avant Hérodote, une littérature de tendance républicaine, démocratique, s'en était déjà emparée, attribuant malignement à des tyrans et à des rois les erreurs les plus désastreuses, les utilisant d'abord pour montrer que si les oracles sont mal compris, c'est la faute des consultants orgueilleux et téméraires, ensuite que les prétentions des despotes sont souvent déjouées au moment même où elles semblent le plus près de triompher. Comment ne pas remarquer que la liste ci-dessus offre, en dehors de quatre tyrans et d'un roi mort fou (Cambyse), le nom de trois rois qui ont combattu les cités grecques (Crésus, Darius, Xerxès)? Enfin, elle nous donne même de quoi faire la contre-épreuve : la seule histoire qui ne soit pas d'espérance déçue, mais au contraire d'angoisse dissipée, est celle des Athéniens. Peut-on risquer l'hypothèse qu'il circulait, entre 500 et 450, un recueil athénien de présages trompeurs destiné à illustrer la démesure des monarques?

Impossible de savoir qui eut l'idée d'annexer les Tarquins à la liste des tyrans trompés et détrompés, ni quand ce fut fait. Tout ce qu'on sait, c'est que les traditions tarquiniennes sont influencées par la littérature qui s'est développée autour des tyrans grecs du VI^e siècle. Tarquin, pour conseiller à Sextus de s'attaquer à l'aristocratie, décapite devant son messager les plus hautes tiges de son jardin; Thrasybule s'y prit de même pour avertir Périandre, dit Hérodote, — Périandre pour avertir Thrasybule, dit Aristote¹. Toutes ces histoires restent long-

¹ Tite-Live, I, 54; Hérod., V, 92, 6; Arist., *Polit.*, 1284 a.

temps flottantes avant de trouver un nom qui leur convienne. Mais alors il arrive qu'elles soient attirées vers plusieurs orbites.

L'oracle capté par Brutus dépend donc directement du songe d'Hippias. Elle était faite pour plaire à des Romains républicains, exactement comme l'histoire des murs de bois, rapprochée du songe d'Hippias, devait plaire à des Athéniens démocrates : dans les deux cas, l'ennemi du tyran y a le beau rôle. Au début du premier siècle avant J.-C. elle était déjà naturalisée romaine, car César, par deux fois, a utilisé à son profit personnel les résonances favorables dont elle était chargée.

Deux textes s'éclairent grâce aux précédents.

1. La déclaration de Jocaste dans *OEdipe-Roi*. « Celui qui, ayant rêvé qu'il s'unit à sa mère, n'y attache aucune importance, supporte la vie le plus aisément. » Ironie tragique. Jocaste ne croit guère aux oracles qu'elle accuse d'être toujours trop sombres. En présence de celui-ci, elle entend écarter le second terme de l'alternative, la *mort*, à quoi il vaut mieux ne pas penser si l'on veut vivre agréablement. Mais le public sait déjà que c'est le premier terme qui s'est réalisé, puisqu'OEdipe a conquis le *pouvoir*, résultat heureux lorsque l'union avec la mère est un simple rêve, mais, lorsqu'elle est une réalité, néfaste, au regard du moins des hommes du v^e siècle ¹.

2. Au début du livre IX de la *République*, Platon expose la psychologie des désirs dominés qui, pendant le rêve, s'affranchissent de la contrainte où les tient la raison. Dans ce moment, dit-il, la partie désirante de l'âme « ne recule plus devant aucune audace, comme déliée de toute honte et de toute réflexion, ni en effet devant *l'idée de vouloir s'unir à sa mère* ou à n'importe qui, homme, divinité, bête; de se souiller de n'importe quel meurtre; de ne s'abstenir d'aucun aliment ». Tous ces « désirs terribles, sauvages, déréglés » qui existent en chacun de nous, mais que l'homme discipliné dompte habituellement, le tyran s'y abandonne et réalise à l'état de veille ce que nous nous bornons à rêver. Dans ces quelques pages capitales est impliquée toute la doctrine du subconscient et Platon est certainement un précurseur lorsqu'il parle de la « fonction désirante » qu'il est sage de ne livrer ni aux priva-

¹ Chez les poètes épiques, OEdipe reste roi.



tions, ni à la satiété¹. Je pense cependant que le détail de l'union avec la mère n'a pas été suggéré à Platon par une observation psychologique, mais par la tradition historique : il pense au rêve d'Hippias, à l'inceste de Périandre. Une très vieille association d'idées ramène à sa pensée les deux termes conjoints, mais cette fois dans l'ordre inverse : Artémidore dit qu'on régnera si l'on a rêvé qu'on épouserait sa mère; pour Platon, on épouse sa mère parce qu'on est un tyran.

Le rêve du conquérant prend sa pleine valeur dans un épisode de la vie de *César*.

Plutarque dit qu'au moment de passer le Rubicon, César rêva qu'il s'unissait à sa mère. Suétone, rapportant le même songe, le réfère à l'année 66, au moment où César part comme questeur pour l'Espagne. L'image nocturne trouble le rêveur, mais les interprètes le rassurent : l'empire du monde lui est promis, car la mère qu'il a vue soumise à lui n'est autre, disent-ils, que la terre, mère de tous les hommes. Nous avons les meilleures raisons de croire que la confusion de César au réveil était feinte, que, s'il a raconté ce songe, il l'a fait à bon escient, connaissant parfaitement l'interprétation classique et sachant que personne ne s'aviserait d'évoquer en sa présence le second terme de l'alternative, celle qui convenait à un Hippias sénile, édenté. César connaissait aussi l'oracle donné aux fils de Tarquin et il entendait bien être un nouveau Brutus. C'est la vieille histoire (qui sera recueillie par Tite-Live) qui lui donne l'idée de raconter qu'il a fait le rêve du conquérant; c'est elle aussi qui lui suggère de s'écrier : *Teneo te, Africa*, lorsque, débarquant, il tombe par terre. Brutus avait eu assez de présence d'esprit pour le faire exprès; César, pour changer de signe ce qui aurait pu être un présage funeste. Si, comme je le crois, César raconta le rêve pour inspirer confiance en son étoile, l'histoire doit se placer en 49, comme le veut Plutarque, et non en 66. Suétone a banalisé l'épisode en le mettant au

¹ *Rép.*, IX, 571 b sqq., trad. Robin. « Platon a fait mieux que présenter, il a esquissé l'essentiel de la conception psychanalytique (conflit endo-psychique; refoulement; libération ultérieure des tendances refoulées) », dit Jean PAULUS, *Henri de Gand*, thèses annexées, Liège et Paris, 1938. — Sur les idées de Zénon relativement aux rêves et à ce qu'ils trahissent de notre moralité, on voudrait en savoir plus long que le peu qu'en dit Plutarque, *de Prof. in virt.*, 12, 82 F.

début d'une carrière triomphante; il l'a banalisé aussi en faisant promettre au rêveur l'empire du monde. C'est trop. « La mère représente la patrie », dit Artémidore, — cette Italie que César allait disputer à Pompée. En fait, dans tous les exemples qui sont ici réunis, y compris celui d'Œdipe lui-même, il s'agit uniquement d'hommes qui cherchent à se rendre maîtres de leur propre patrie ¹.

Comme Périandre, Néron passait pour s'être uni à sa mère. Chez Tacite, chez Suétone, l'histoire n'est plus qu'un thème romanesque. Tacite (*Ann.*, XIV, 2) dit que, selon Cluvius, Agrippine fit les avances, selon Fabius Rusticus, ce fut Néron. Ailleurs, Tacite pour son propre compte accuse Agrippine d'avoir tout machiné (XIII, 13). Suétone parle comme Fabius Rusticus (*Néron*, 28). Il faut admirer les historiens modernes qui essaient de tirer les responsabilités au clair dans une histoire si obscure que, en eussions-nous été témoins, nous hésiterions encore à nous prononcer. Il est probable que, si Néron fit étalage de la chose, ce ne fut pas seulement par inconscience. Il connaissait la littérature grecque. Voulut-il imiter Périandre et posséder en Agrippine une seconde *Crateia*? Voulut-il affirmer son autorité à la fois sur sa mère et sur sa patrie, demandant à la complaisance d'Agrippine, conformément aux principes d'Artémidore, la confirmation de son pouvoir sur Rome? Il se soumettait du même coup une tutrice encombrante et une cité souvent indocile. On devine cela sous l'affabulation romanesque des deux historiens et aussi sous le curieux renseignement conservé par Suétone et par Xiphilin, que Néron mit dans son harem une courtisane qui ressemblait à s'y méprendre à Agrippine. Xiphilin ajoute (LXI, 11, 4) que Néron l'aimait beaucoup et que, prenant son plaisir avec elle ou la montrant à d'autres, il disait qu'il s'unissait à sa mère. Τῆς μητρὸς ὁμιλοίη rappelle le τῆς μητρὸς μίγνυσθαι de Plutarque à propos du rêve de César ². Ce comédien aurait-il joué l'union avec la mère en lui

¹ PLUT., *César*, 32, p. 723 E; SUÉTONE, *César*, 7; Dion Cassius (XXXVII, 52) suit Suétone.

² Le jeu des substitutions en amour plaisait à Néron. Il prit une concubine et un amant, Sporus, parce qu'ils ressemblaient à Sabina Poppaea, et il appelait Sporus Sabina (Dion Cass., LXII, 28, 2; LXIII, 13, 1). Lorsqu'il jouait la tragédie, c'était sous un masque à sa propre ressemblance, son partenaire portant un masque aux traits de Poppaea (Dion Cass., LXIII, 9).

donnant la valeur symbolique qu'elle a dans la *Clef des songes*? Tacite rapporte, d'après Cluvius semble-t-il, qu'Acté détourna Néron d'Agrippine en lui disant que les soldats ne supporteraient pas d'être commandés par un sacrilège. Cela est probablement exact, non que les soldats aient eu tant de scrupules moraux, mais l'inceste inspire dans tous les pays une crainte superstitieuse parce qu'il amène la sécheresse, gâte les moissons et fait périr les petits des bêtes et des hommes. Néron ne devait pas comprendre grand chose à ces croyances de petites gens qu'une affranchie comme Acté connaissait mieux que lui.

Le rôle d'OEdipe était un de ceux qu'il préférait et, peu avant de mourir, il récita ce vers — le seul qui nous en reste — d'un *Oedipe banni*, où l'inceste est lourdement rappelé¹ :

Οἰκτρῶς θανεῖν μ' ἄνωγε σύγγαμος πατήρ.

Enfin, Xiphilin (LXI, 14) raconte qu'il dénuda Agrippine morte et dit : « Je ne savais pas que ma mère fût si belle. » Rappel de Périandre qui osa s'unir à sa mère vivante et à sa femme morte? En tout cas, on ne saurait inférer de ce mot que jamais auparavant il n'avait vu sa mère nue, car lorsqu'il fit tuer Plautus, il dit de même : « Je ne savais pas qu'il eût le nez si long. »²

J. Hubaux voudrait expliquer les accusations d'inceste portées contre Néron en disant que l'empereur joua le rôle d'OEdipe devant le peuple, si bien que celui-ci en vint à confondre l'acteur et le personnage, et il rappelle une anecdote de Suétone (*Néron*, 22) : un jour, comme Néron figurait Hercule furieux et que, conformément au scénario, on l'enchaînait, un soldat le crut en danger et courut à son secours. Mais il s'agissait là d'un geste immédiatement intelligible. Pour faire de Néron un OEdipe de théâtre, il fallait distinguer le sens d'un texte. Le public qui entendait le grec faisait la distinction entre le comédien et son modèle, tandis que la foule illettrée ne comprenait rien du tout aux déclamations impériales. Au surplus, Néron a

¹ Dion Cass., LXIII, 28, 5. SUÉTONE, *Néron*, 46, ne comprenant plus le sens de σύγγαμος *co-époux*, cite une mauvaise version de ce vers : θανεῖν μ' ἄνωγε σύγγαμος, μήτηρ, πατήρ.

² Dion Cass., LXII, 14, 1. Le verbe est le même dans les deux phrases : ἤδεται.

joué bien d'autres rôles. Pourquoi l'aurait-on identifié avec le seul Œdipe?

Si Néron fut décrié comme étant l'amant de sa mère, c'est qu'il fit tout pour accréditer ce bruit. Impossible d'en dire davantage. Crut-il être un Œdipe heureux parce qu'aucun scrupule ne le tourmente, un Œdipe qui, Jocaste morte, jouit paisiblement du pouvoir qu'elle lui a donné? Pour tout ce qui concerne Néron, il est difficile de faire le départ entre la littérature et la réalité. Savoir s'il y a eu réellement une intrigue entre sa mère et lui est une première question. Une seconde, encore plus insoluble, est de savoir si ce fut satisfaction d'un désir, ou rite magique, ou simple souvenir de tragédies anciennes.

Toutes ces histoires rapprochées révèlent un trait commun : le héros est — ou veut être — un conquérant, mais la terre sur laquelle il veut affermir ou réaffermir son pouvoir est uniquement celle de sa patrie de laquelle, pour une raison quelconque, il a été provisoirement écarté. Œdipe lui-même retrouve simplement son héritage. Dans leur œuvre de reconquête, tous sont aidés ou se croient aidés à quelque degré par l'union avec la mère, esquissée, symbolisée, rêvée ou réalisée. Il serait difficile, je pense, de ne pas reconnaître un lien entre les deux faits.

Voilà donc l'inceste d'Œdipe ramené de la claire légende romanesque vers la zone d'ombre où s'élaborent les mythes, celle des rites magiques immédiatement efficaces. A quelle pratique, à quelle concrète prise de possession pouvait correspondre la hiérogamie du tyran?

Pour pouvoir donner un commencement de réponse à cette question, il faudrait connaître mieux le sens exact de la supplication. Chez Homère, la supplication par le baiser s'adresse à la Terre seule ($\tau\acute{\epsilon}\nu\gamma\tilde{\nu}\ \kappa\omicron\nu\alpha\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}$), jamais aux personnes. Le naufragé embrasse la terre où il aborde enfin (*Od.*, 5, 463); Ulysse, Agamemnon rentrant chez eux embrassent la terre de leur patrie (*Od.*, XIII, 354; IV, 821). Je crois qu'à l'origine ce n'était pas un simple geste affectueux, mais l'esquisse d'une union — c'est-à-dire d'une possession. Cette union avait du reste le caractère ambigu qui apparaît aussi dans le rêve du tyran : l'un des deux partenaires saisira l'autre. L'homme régnera sur la terre,

ou bien la Terre ensevelisseuse le recouvrira pour toujours, car celui qui la saisit se livre à elle du même coup. Cela n'est pas une simple métaphore : les formules d'exécration prouvent assez que la Terre est capable de rejeter un maudit¹. Le maudit est généralement un coupable; ce peut être aussi un ambitieux imprudent qui, croyant s'emparer d'elle, s'est offert au contraire à être dominé par elle.

Très obscur est le problème de la supplication adressée à des personnes. Un seul aspect en a été étudié : la contrainte que le suppliant exerce sur le supplié. Toucher les genoux, le menton, équivaut à prendre possession des forces, de la vitalité même de celui qu'on atteint². Cette contrainte devait avoir une contrepartie, car, après tout, le suppliant peut être indigne. Au-dessus du suppliant et du supplié doit donc exister une juridiction supérieure. De celle-ci, aucune parole ne dit rien, car toute supplication est inconditionnée. Mais la posture du suppliant est révélatrice. Il est assis sur l'autel ou bien il s'étend par terre (*Iph. Taur.*, 973). La puissance mystérieuse qui dispose du suppliant, avant d'être un dieu personnel, était-ce la Terre? Dans un article dont chaque page devra être reprise, Louis Gernet attire l'attention sur le fait que l'attitude des condamnés est la même que celle des suppliants — celle aussi de Thésée et Pirithoüs aux Enfers³. Il rappelle que la position assise est associée à la représentation des morts, aux rites du deuil et de l'initiation, celle-ci étant une renaissance qui succède à une mort rituelle. Il se demande si elle n'aurait pas comme point de départ une pratique funéraire. Et, assurément, cela est possible. Et il est possible aussi, comme le pense L. Gernet, que la position assise diminue l'homme.

¹ Cf. M. DELCOURT, *La pureté des éléments*, *Rev. belge de phil. et d'hist.*, 1938, pp. 195 sqq.

² Tel était encore le sentiment explicite des anciens. Scol. de l'Il., I, 407 : κεφαλῆς λαμβανόμεθα· ἐπεὶ ἡγεμονικόν, θεῖνός ἐστι πρακτικόν· γονάτων (δὲ) αὐτῶν γὰρ ἐπικλᾶται τὸ σῶμα) ἐπικλᾶν σπεύδοντες τὴν ψυχὴν τοῖς λόγοις.

Plin., *H. N.* : *Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. Haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortasse quia inest eis vitalitas. Inest et aliis partibus religio, sicut in dextera; osculis aversa adpetitur, in fide porrigitur. Antiquis Graecis in supplicando mentum attingere mos erat.* Je dois ces rapprochements et les suivants à M^{me} Demoulin-Marique qui, j'espère, poursuivra ses recherches dans un domaine si mal connu.

³ *Rapports entre la pénalité et la religion*, *Ant. Class.*, V, 1936, pp. 325-39.

Mais je dirais plutôt qu'elle le *soumet* — à qui? — à la Terre. La Terre peut exercer sur lui la vengeance définie dans les exécutions et peut-être d'autres plus mystérieuses dont le souvenir explicite s'était perdu. Il semble bien que c'est par le contact des genoux et des organes génitaux que l'homme donne à la Terre prise sur lui. Questions obscures, qu'il faut aborder avec prudence, mais que quelques clartés éparses jalonnent cependant.

Celui qui laisse son empreinte sur le sol y laisse quelque chose de sa personne — quelque chose qu'un autre pourra y capter. « Efface la trace de ton siège » est donc un conseil de prudence qui, au temps d'Aristophane, n'est plus qu'un conseil de bienséance¹. Un homme indigné lance un objet sur le sol, probablement pour prendre la Terre à témoin de l'injustice qui lui est faite².

On s'assied sur certaines pierres qui ont la propriété de restaurer la force virile. En Arcadie, les garçons nus et assis sur des pierres participent aux banquets des héros³. Une puissance capable de restaurer est aussi capable de détruire.

Si l'homme se livre à la Terre par le contact des genoux et des parties sexuelles, on comprend que la position assise ait été celle des condamnés et des suppliants. La pénalité ancienne comporte rarement une véritable exécution. Le plus souvent, le coupable est mis dans une situation où il devra périr. C'est-à-dire qu'entre lui et la mort le bourreau laisse une marge de temps et de chance où une intervention divine est possible. C'est dans des situations de ce genre, presque désespérées, que les héros tragiques lancent un appel aux Eléments. Cette ordalie *in extremis*, pensait-on la rendre plus aisée en mettant le condamné dans une position telle que sa force vitale fût livrée à la Terre? La Terre elle-même prononçait le jugement dans l'ordalie par saut dans le précipice et dans l'ordalie par emmu-

¹ O. WEINREICH, *Ein Spurzauer*, *Arch. f. Rel.*, XXVIII, 1930, p. 180, n'ajoute rien à W. DEONNA, *Croyances superst. de la Grèce anc.*, *R. Et. gr.*, XXXII, 1929, p. 171.

² Achille irrité lance son sceptre à terre (*Il.*, I, 245); les nourrices de Dionysos menacées par Lycurgue jettent leurs thyrses (*Il.*, VI, 130-140); Déméter surprise met Démophon par terre (*Hymne à Déméter*, 253); OEdipe dans la *Thébaïde* cyclique jette à terre le morceau envoyé par ses fils.

³ O. GRUPPE, *Arch. f. Rel.*, XV, 1912, pp. 360 sqq.; *Ath.*, IV, 149 C.

rement. Lorsque les hommes se chargèrent eux-mêmes de juger et de punir, en lui donnant prise sur le condamné, lui auraient-ils demandé de ratifier leur sentence? Et le suppliant, de même, qui touche son interlocuteur aux points vitaux, aurait-il été contenu par le sentiment que lui aussi, par l'attitude même qu'on lui faisait prendre, était soumis à une puissance mystérieuse et supérieure, si bien qu'il s'offrait du coup à une sorte de jugement divin? L'appel aux éléments, dans les tragédies, est toujours nuancé d'une sorte de témérité désespérée.

Nous serions moins ignorants de ces questions si les anciens et aussi les modernes avaient attaché aux rites de possession un peu de l'intérêt qui s'est porté presque exclusivement vers les rites agraires. Pour ceux-ci, du reste, nous ignorons si une prise de possession n'accompagnait pas certains gestes de magie sympathique. Déméter s'unit à Iasion dans un sillon trois fois labouré et de leur union naît Ploutos (*Od.*, V, 125; *Théog.*, 969). Transcription, dit-on, de l'union de printemps par laquelle le paysan et sa femme, passant une nuit ensemble sur la terre qu'ils cultivent, en stimulent les énergies. Et, pour que cette union soit féconde et atteigne par conséquent son maximum d'efficacité, beaucoup de peuples ont institué à la fin de l'hiver une période de continence au cours de laquelle les forces s'accumulent qui devront agir au moment opportun¹. Mais l'union de l'homme avec sa femme ne s'accompagnait-elle pas d'une union avec la Terre? Frazer mentionne une coutume prussienne où un enfant est supposé naître dans le champ au moment de la moisson, fiction nécessaire pour assurer la récolte de l'année suivante. Dans la conception archaïque, naissait-il du champ lui-même? Le cheval fils de Posidon a tantôt pour mère Déméter-Erinyes, tantôt la Terre elle-même.

Car il faut dire un mot des êtres nés de la Terre et de la semence d'un dieu. Des légendes de ce type ont pu être nombreuses, mais elles ont presque toutes disparu parce qu'on s'est offusqué de leur crudité et qu'on les a expurgées. La version classique, d'après laquelle Posidon fait sortir le premier cheval de terre d'un coup de son trident, est une simple épuration d'un

¹ Du même fond viennent peut-être les cérémonies chypriotes où des jeunes gens imitent les mouvements de femmes qui accouchent (*M. NILSSON, Griech. Feste*, p. 369).

conte archaïque conservé seulement par deux scoliastes¹. De même, Erichthonios naît de la Terre et d'Héphaistos amoureux d'Athéna². Et de Zeus endormi naît, chez les Galates, Agdistis³.

La légende de Posidon procréant le cheval a pour cadre Colone. Erichthonios bâtit les premières constructions de l'Acropole. — Comment ne pas se souvenir qu'il y avait à Colone un culte d'Œdipe et un autre sur l'Acropole, desquels on n'a jamais pu expliquer l'origine?

Le cheval né de Posidon et de la Terre est entré tôt dans un contexte politique : sera-ce Athéna avec l'olivier ou Posidon avec le cheval qui régnera sur l'Attique? Erichthonios est le premier roi de la ville. — Comment ne pas se souvenir que la légende d'Œdipe, époux de sa mère, groupe tous les thèmes de l'habilitation royale?

Est-ce à dire que la mystérieuse installation d'Œdipe en Attique, et singulièrement à Colone, attestée seulement à partir des Phéniciennes, c'est-à-dire des années 410, serait le résultat d'une association d'idées semblables cristallisant autour de la hiérogamie avec la Terre? On hésite à proposer l'hypothèse. Cependant, les associations par similitude jouent dans la synthèse légendaire un rôle qui jusqu'à présent n'a pas été suffisamment dégagé. La biographie d'Œdipe est un exemple éclatant de ce qu'elles peuvent réaliser. Des associations du même genre auraient-elles agi dans la répartition des cultes?

Assurément, je ne veux pas dire que, parce que Posidon, à Colone, avait fécondé la Terre, on a pensé délibérément à lui associer un culte d'Œdipe. Mais on a pu être amené à donner

¹ Voici comment l'épuration s'est faite. Scol. de Lyc., 766 : ἄλλοι δὲ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολώνου καθευδίστας ἀπεσπέρηται καὶ ἵππος Σκύφιος ἐγένετο ὁ καὶ Σκυριονίτης λεγόμενος, γερρέτῃ à peu près (mais le cheval s'appelle Skyphios) par le scol de Pind., *Pylh.*, IV, 246; *Etym. Magn.*, p. 473, 42 : Ἴππιος ὁ Ἡοσειδῶν, ὅτι δοκεῖ πρῶτον ἵππον γεγεννημέναι Σκύφιον, ἐν Θεσσαλίᾳ τῇ τριτάτῃ πέτρων παίσας. Le cheval s'appelle Arion quand il a pour mère Déméter.

² Apoll., III, 14, 6, 4; Eratosth., *Catast.*, 13 et Hygin, *Astr.*, II, 13, citant Euripide. Sans ce renseignement si précis, n'hésiterions-nous pas à déclarer *undenkbar* l'attribution à Euripide?

³ Paus., VII, 17, 10. Ces enfants nés de la Terre sont, bien entendu, des monstres : Erichthonios est un serpent, Agdistis est hermaphrodite. — Quant à la naissance d'Orion, fils à la fois de Zeus, Posidon, Hermès et de la Terre, Palaiphatos (*Incred.*, LI) pourrait bien l'avoir inventée pour expliquer le nom — influencé, peut-être à son insu, par l'histoire du cheval Arion.

le nom d'Oédipe à quelque *héroon*, à quelque petit sanctuaire anonyme dont un rite rappelait un épisode de la légende thébaine. L'étude pénétrante que O. Gruppe a consacrée à Colone oriente les recherches. En rapprochant tout ce que nous savons du paysage de Colone, Gruppe montre que la Roche de la Semence et le Poirier sont associés à des charmes de virilité¹. Or, ce rocher et même le « poirier creux » composent dans *Oédipe à Colone* un paysage d'une étrange précision (1596). D'autre part, c'est précisément de la vigueur royale que la fécondité du sol est tributaire. Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut guère dépasser ces rapprochements qui suggèrent du moins de vieilles superstitions.

On objectera que la légende de Posidon procréateur du cheval n'est peut-être pas très ancienne; qu'elle vient elle-même de quelque culte équin du dieu; que l'adjectif *θορικός* comme le nom du dème de *Θορικός* sont peut-être préhelléniques et n'ont rien à voir ni avec le verbe *θρόσχω*, ni avec le substantif *θρός*²; que la naissance du cheval a peut-être été déduite d'une étymologie populaire du lieu-dit; que la naissance d'Erichthonios n'est pas connue avant Euripide. Cela est possible. Mais, tout ce qui a chance d'être récent ici, ce sont les noms propres et l'enchaînement des thèmes légendaires. Le fond des idées est ancien. La naissance chthonienne du cheval n'a pas été *inventée* pour expliquer le nom de la Roche de la Semence; la preuve, c'est que jamais on ne voit les deux faits mis seulement en rapport. Mais, sous l'influence de ce nom (que l'étymologie soit exacte ou populaire, cela n'a pas d'importance ici), on a *rappelé* une croyance archaïque, à savoir qu'un dieu peut directement féconder la Terre et faire sortir d'elle un être vivant³. De même, ce n'est certainement pas Euripide qui a

¹ *Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein*, Arch. f. Rel., XV, 1912, pp. 360 sqq.

² Au nom de quoi U. v. Wilamowitz, *apud* T. v. Wilamowitz, *die dramatische Technik des Sophocles*, Berlin, 1917, p. 325, n. écarte avec mépris la patiente démonstration de Gruppe.

³ Peut-être faudrait-il aussi étudier le folklore du sperme tombé par terre, qui était tantôt bénéfique, tantôt maléfique, s'il faut en croire l'épisode de la tunique de Nessus, expurgé, lui aussi, par Sophocle. Le Centaure conseille à Déjanire, dit Apoll., II, 7, 6, 7 : εἰ θεοὶ φίλτρον πρὸς Ἡρακλέην ἔργειν, τὸν τε γόνον, ὃν ἀφῆκε κατὰ τῆς γῆς, καὶ τὸ βύειν ἐκ τοῦ τραυμάτος τῆς ἀκίδος αἶμα, συμμύζειαι.

inventé l'histoire de la naissance d'Erichthonios ¹. Mais c'est peut-être lui qui le premier osa traiter comme une matière poétique cette fable grossière où se reflètent de vieilles superstitions populaires.

*
**

De la légende d'Œdipe incestueux on voudrait pouvoir rapprocher d'autres fables, afin de voir quelles couleurs elles ont en commun. Mais ici tout échappe. L'histoire de *Télèphe* qui est sur le point de s'unir à sa mère vient d'un drame qui n'est qu'une réplique partielle d'*Œdipe-Roi*. Celle de *Ménéphron* nous est connue par deux brèves allusions :

*Dextera Cyllene est, in qua cum matre Menephron
Concubiturus erat, saevarum more ferarum* (Ov. *Mét.*, VII,
387)

et Hygin, *fab.* 253, nomme parmi ceux qui s'unissent contre les lois de la nature *Menephrus cum Cyllene filia in Arcadia et cum Pliade matre sua*, ce que Robert propose de corriger en *cum Cyllene < Atlantis > filia Pliade matre sua*, correction qui est infiniment probable, Cyllène étant l'éponyme du lieu.

Enfin les *Catastérismes* rapportent l'histoire d'*Arcas*, fils de Callisto et de Zeus. Lycaon tente Zeus en lui servant les chairs d'*Arcas*. Zeus renverse la table, foudroie la maison, change Lycaon en loup, mais ressuscite *Arcas* et le fait élever par un chevrier. *Arcas* grandi revient au Lycaeos et épouse sa mère. Les gens du pays sont sur le point de les faire mourir quand Zeus les met dans les astres à cause de leur parenté avec lui. Cette fable paraît influencée par celle de *Télèphe*, également arcadienne. Elle ne nous apprend rien. Et pas davantage l'obscur histoire de *Halia* qui, violée par les fils qu'elle avait eus de Posidon, se jeta dans la mer.

*
**

Ce qui est esquissé dans ce chapitre est déjà si fuyant qu'on hésite à y inscrire une hypothèse encore.

¹ Comme le croit FRAZER, *Orig. mag. de la royauté*, p. 246.

A.-H. Krappe attire l'attention sur les légendes médiévales où un héros naît d'une union incestueuse entre un frère et une sœur¹. Tels sont Roland, Cúchulainn, Siegfried, Gawayne, le pape Grégoire et d'autres. Dans l'élection de ces enfants il retrouve le souvenir de l'antique « mariage du *cosmocrator* ». Celui-ci, pour procréer des enfants dignes de la couronne, ne peut s'unir qu'à sa propre sœur.

Assurément, on ne peut rapprocher OEdipe marié à sa mère et Siegfried né d'un frère et d'une sœur, mais comment n'être pas frappé par le lien qu'il y a, dans les deux cas, entre l'inceste et le fait de la conquête? Le lien associatif n'est du reste pas le même dans les deux cas. L'élection des fils nés d'une union consanguine est inconnue en Grèce. Le moyen-âge l'a probablement héritée de l'Orient et de la pratique royale du mariage entre frère et sœur. Quant au cas d'OEdipe qui conquiert le pouvoir en épousant sa mère, il est unique dans la légende grecque, mais non dans les traditions semi-historiques qui entouraient les tyrans. Ce symbolisme, encore parfaitement clair au début de l'ère chrétienne, repose sur des pratiques archaïques dont la réalité nous échappe, mais dont nous pouvons avoir une idée par les rites de la supplication et par les fables relatives à la naissance du premier cheval, d'Agdistis, d'Erichthonios. C'est probablement ce symbolisme qui associa OEdipe époux de sa mère avec Colone patrie du premier cheval, avec l'Acropole, patrie d'Erichthonios. L'association a été renforcée dans la suite par quelque événement historique au cours duquel OEdipe apparut comme protecteur des Athéniens contre ses propres compatriotes, tenant ainsi par avance la promesse qu'il fait à Thésée dans *OEdipe à Colone*. Le scoliaste d'Aristide qui mentionne une telle collaboration, ne sait visiblement plus de quoi il s'agit. C. Robert pense à l'expédition de Cléomène en 506, où OEdipe serait apparu aux Athéniens comme Echellos à Marathon². C'est oublier que les visions arrivent seulement

¹ A. H. KRAPPE, *Ueber die Sagen v. d. Geschwisterehe im Mittelalter*, *Arch. f. d. St. d. neueren Spr.*, CLXVII, pp. 161-176.

² Scol. d'Aristide, p. 560, 18 Dind. εὐθύντων ποτὲ Θηβαίων φαίνεται (Οἰδίπους) Ἀθηναίους κελύων ἀντιπαρατάξασθαι καὶ συμβαλόντες ἐνίκησαν : fausse précision pour gloser une très vague allusion de l'orateur aux héros tutélaires de l'Attique, parmi lesquels se trouve ὁ ἐν Κολωνῶ κείμενος Οἰδίπους ("Ἵπερ τῶν τεττ. p. 284). — Quant à l'oracle cité par Didyme (scol. O. C., 57) :

aux gens qui les attendent. Si Œdipe s'est montré en Attique, c'est qu'il y était déjà naturalisé.

*
**

En marge de cette hypothèse, citons une curieuse épigramme, antérieure au iv^e siècle, car elle figure sur deux vases de cette époque qui représentent un tombeau d'Œdipe :

Νότῳ μολάγγην τε καὶ ἀσφοδῶλον πολύριζον,
κόλπῳ δ' Οἰδιπόδαν Λαίο<υ> υἷόν ἔγω.

A cause de la forme *μολάγγη* (en attique *μαλάγγη*) et *ἀσφοδῶλος* (en attique *ἀσφοδέλος*), à cause aussi de la rencontre de ces deux mots dans un proverbe béotien cité par Hésiode (*Trav.*, 41), Robert pense que le distique est d'origine béotienne et qu'il reproduit une inscription gravée sur le tombeau d'Œdipe à Etéonos. C'est peu probable, car la forme béotienne fait disparaître l'isopsépie qui existe dans la forme attique

$$\begin{aligned} \mu\alpha\lambda\alpha\gamma\eta \ \alpha\sigma\phi\omicron\delta\epsilon\lambda\omicron\varsigma &= 54 + 108 = 162 ; \\ \lambda\alpha\iota\omicron\upsilon \ \omicron\iota\delta\iota\pi\omicron\upsilon\varsigma &= 56 + 106 = 162. \end{aligned}$$

Et le « tombeau d'Œdipe », que Robert croit antérieur à sa légende, est certainement tardif. Quoi qu'il en soit, ces vers semblent bien une allusion au *rêve du tyran*, qui, après avoir possédé, est possédé à son tour et repose dans le sein maternel¹.

Βοιωτοὶ δ' ἵπποιο ποτισταίχουσι Κολωνόν,
ἔνθα λίθος τρικάρανος ἔχει καὶ γάλλκος οὐδός,

il est visiblement incomplet, et, faute de le connaître en son entier, il est imprudent d'en rien conclure. Cf. C. ROBERT, *Oidipus*, pp. 35 sqq.

¹ *κόλπῳ ἔγω* n'est nullement un lieu commun d'épigramme funéraire. Et le premier vers paraît bien fait d'après le second. C'est W. SCHULTZ, *Rätsel aus dem hell. Kulturkreise*, III, p. 104, qui a attiré l'attention sur cette isopsépie et sur d'autres qui donnent leur pointe à des rapprochements analogues à celui-ci.

CHAPITRE VII

LES ÉPILOGUES

On distingue aisément, dans les aventures d'Œdipe, ce qui est invention romanesque et ce qui fait partie du vieux fonds religieux. Mais une distinction analogue est à peu près impossible en ce qui concerne sa mort et celle de Jocaste.

*
**

Jocaste se pend. Ce suicide peut être une légende étiologique faite pour expliquer un rite très répandu, celui des *oscillantes* qu'on balançait dans les arbres pour obtenir une végétation abondante. Dans ce cas, Jocaste aurait été primitivement une déesse agraire, comme Héléne, Ariane, Erigone, Charila. Mais, pour pouvoir supposer cela, il faudrait qu'un semblant de culte confirmât ce semblant d'hypothèse, car toutes les femmes pendues ne sont pas des déesses agraires. La mort de Jocaste peut être une invention de poète et n'avoir aucune signification religieuse.

*
**

Œdipe est aveugle, non chez Homère ni Hésiode, mais à partir, semble-t-il, des poètes du cycle épique. Et, dans *Œdipe-Roi*, il est représenté s'aveuglant lui-même. Or, il est impossible de lire le texte sans avoir l'impression que la mutilation a été inventée par Sophocle. Œdipe, en effet, revenant sur la scène, le visage en sang, s'écrie :

ἔπαισε δ' αὐτόγριπιν οὐτις ἀλλ' ἐγὼ τλάμων,

ce qui semble bien marquer une divergence par rapport à une autre version où il était aveuglé par un autre. On se souvient alors de ce scolion des *Phéniciennes* (61) qui dit que, dans l'*OEdipe* d'Euripide, le « fils de Polybe » était aveuglé par les soldats de Laïos¹. La périphrase qui désigne OEdipe paraît indiquer que l'aveuglement précédait la reconnaissance au lieu de la suivre, ce qui suppose une mythopée complètement différente de celle qui est parvenue jusqu'à nous. Un autre scolion (*Phén.* 26) rapporte, de l'aveuglement, des versions toutes différentes de celle d'*OEdipe-Roi* : « D'autres racontent que Polybe l'aveugla après avoir entendu qu'il tuerait son père; d'autres, que c'est sa mère qui l'aveugla. » Impossible de savoir à quelle époque peuvent bien se rapporter ces renseignements plus ou moins dignes de foi. La plupart des critiques estiment que ce sont des inventions tardives de romanciers et de mythographes, et c'est vraisemblable, sinon sûr. Mais, même si nous n'avons là qu'une littérature de basse époque et de basse qualité, tant de variantes donnent à penser que le thème de la mutilation volontaire n'était pas, dans la légende, un épisode aussi consacré que ceux qui ont été étudiés ci-dessus.

On se souvient alors que c'est, dans la poésie grecque, un cas absolument unique de *mutilation volontaire*. Et l'on se demande si ce ne serait pas simplifier la question que de dissocier *mutilation* et *cécité*.

1. *La mutilation*. C'est d'abord le messager qui vient dire qu'OEdipe s'est crevé les yeux et pourquoi il l'a fait. « Ayant enlevé des vêtements de Jocaste les agrafes d'or qui les fixaient, il se creva les yeux en criant qu'ils ne devaient plus voir ni ses malheurs ni ses crimes, que, dorénavant, ils ne distingueraient plus de l'ombre ceux qu'ils n'auraient jamais dû voir et s'abstiendraient de reconnaître ceux qu'il désirait ne pas reconnaître » (1268-1274). Le premier sentiment d'OEdipe est donc de se plonger dans l'ombre pour ne pas voir ses propres enfants. Un peu plus tard, le chœur lui objecte qu'il vaudrait mieux être mort que de vivre aveugle. Il justifie alors sa conduite en disant : « Je ne sais pas de quels yeux j'aurais regardé mon

¹ Ἐν τῷ Οἰδίποδι οἱ Ἀζῆου θεράποντες ἐτύφλωσαν αὐτόν· ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' εἰσεσάντες πέδιφ' | ἐξομματούμεν καὶ διόλλυμεν κόρας. Cf. *supra*, p. xvii.

père en le rencontrant dans l'Hadès, ni ma malheureuse mère envers qui je suis coupable de crimes que je n'aurais pu expier en me pendant. Et mes enfants, sans doute, j'aurais joie à les voir, après les avoir engendrés comme je l'ai fait? Pas de mes yeux, certes. Ni la ville, ni les remparts, ni les statues des dieux, toutes choses dont je me suis privé moi-même quand, au moment où je vivais à Thèbes dans une gloire incomparable, j'ai ordonné à tous de chasser le misérable que les dieux ont révélé impie et né du sang de Laïos » (1371 sqq.).

Cette justification si détaillée, si explicite, il est bien certain que personne ne l'avait donnée avant Sophocle. Les poètes tragiques n'insistent de la sorte que pour souligner leurs inventions personnelles.

Je serais tentée de croire que tout le thème de la mutilation volontaire est un apport de Sophocle. Mais comment expliquer que les scolastes et Aristote passent sous silence une telle innovation?

Si le thème est pré-sophocléen, les poètes qui l'avaient traité ont dû justifier l'acte désespéré du héros, soit maladroitement, soit insuffisamment. Sinon, je m'explique mal le long et emphatique exposé où il déroule ses raisons de vivre désormais dans la nuit.

La légende se serait développée de la manière suivante :

- a) OEdipe règne sans perdre la vue (Homère, Hésiode);
- b) OEdipe meurt aveugle (Eschyle);
- c) OEdipe s'aveugle volontairement (Sophocle ou un de ses prédécesseurs immédiats);

d) L'idée de la mutilation volontaire n'arrive pas à s'imposer, de telle sorte qu'on voit reparaître dans la mythopée ultérieure l'état n° 2 : OEdipe aveuglé par une main étrangère. Faute de savoir si l'*OEdipe* d'Euripide est plus ou moins ancien que celui de Sophocle, il nous est impossible de le classer chronologiquement dans cette suite.

2. *La cécité.* Supposons que la légende archaïque ait connu, non OEdipe s'aveuglant, mais OEdipe aveugle. Qu'Homère n'en tienne nul compte ne prouve rien : il fait bien Phénix (et non Chiron) précepteur d'Achille. Mais, lorsqu'on cherche pourquoi OEdipe est aveugle, on ne trouve pas davantage.

La cécité punit souvent, dit Reinach, la violation d'un tabou optique. Je crois qu'elle doit de plus avoir dans certains cas une valeur positive, c'est-à-dire qu'elle doit signifier, non une privation, mais une aptitude. Cependant, je n'arrive à trouver aucune commune mesure aux histoires des « grands aveugles », Homère, Tirésias. Dans quelques récits tardifs¹, on châtie des adultères en les aveuglant, mais ces contes expliquent-ils la légende thébaine? N'en viennent-ils pas plutôt? Hippias qui rêva qu'il s'était uni à sa mère mourut aveugle : après tout, le fils de Pisistrate perdit peut-être véritablement la vue. Peut-être les comparatistes nous apporteront-ils quelque hypothèse satisfaisante sur le sens fabuleux de la cécité. Les textes grecs, peu nombreux, ne nous apprennent rien.

Pour le cas particulier d'Œdipe, M. Severyns me propose une explication séduisante. Selon lui, le thème de la cécité serait entré dans la légende avec le mot *πηρός* qui aurait été appliqué au héros. *Πηρός* qui signifie *infirm*, est fréquent dans l'expression *πηρός τὴν ὄψιν* avec le sens d'*aveugle*. Il faudrait admettre qu'à un moment le sens spécial se substitua au sens général quoique à vrai dire je ne trouve aucun exemple ancien de *πηρός* seul, ni du verbe dérivé, dans le sens particulier d'*aveugle*.

Si, dans une forme archaïque de la légende, Œdipe a été dit *πηρός*, qu'était-ce que l'infirmité dont il souffrait?

Ce pourrait être celle qui fit de lui un nouveau-né maléfique, destiné à être exposé, la même qui est inscrite dans le nom de son grand-père et qui a laissé une trace dans l'histoire de ses pieds blessés.

Mais *πηρός* signifie souvent *impuissant*. En s'unissant avec sa mère, Œdipe aurait-il encouru le châtement qu'Anchise redoute après son union d'une seule nuit avec Aphrodite? Rapprochement d'autant plus tentant que certaines versions font Anchise soit borgne, soit aveugle.

On peut bien poser ces questions, mais non proposer de réponse. Peut-être un jour connaîtra-t-on d'autres légendes qui permettront de résoudre ces problèmes. En attendant, il est plus sage de les laisser en suspens.

¹ Eratosth. *Catast.*, 32; Philostr., *Apoll. de Tyane*, I, 10.

*
**

OEdipe maudit ses fils. Nous ignorons pourquoi.

Le scoliaste d'*OEdipe à Colone* (1375) rapporte quelques vers de la *Thébaïde* qui racontent comment les fils d'OEdipe oublièrent d'envoyer à leur père l'épaule de la victime et lui présentèrent la hanche. Dès que le vieux roi s'en aperçut¹, il jeta le morceau à terre, s'écria que ses fils l'insultaient, pria Zeus Roi et les autres immortels de les faire mourir l'un par l'autre. Quelle intention outrageante peut-il y avoir dans l'envoi du meilleur morceau? Eschyle semble donc bien avoir suivi la *Thébaïde* lorsqu'il fait de la malédiction d'OEdipe un véritable acte de folie.

Dans la *Thébaïde* encore (Athénée, XI, 465 E F), OEdipe déjà aveugle et détrôné s'emporte contre ses fils parce que Polynice lui offre du vin dans la coupe de Laïos, présentée sur la table d'argent de Cadmus. Pourquoi Étéocle est-il englobé dans le châtement, nous l'ignorons. On ne comprend pas davantage ce que cet acte peut avoir d'outrageant, à moins qu'un vieux conte n'ait parlé de ces « coupes enchantées » qui vacillent et débordent quand la main qui les tient est indigne. Les objets dont parle la *Thébaïde* auraient-ils servi à imposer au roi déposé une épreuve qu'il aurait jugée injurieuse? En tout cas, sa colère s'explique difficilement par un souvenir imprudemment ravivé. Avec leur tendance habituelle à donner aux légendes un caractère abstrait et moral, les tragiques ont supprimé ce bric-à-brac venu de l'épopée et l'ont remplacé par la relégation d'OEdipe au fond du palais.

*
**

L'histoire des frères ennemis ne contient probablement aucun élément archaïque. Mais elle est instructive pour étudier la prolifération des thèmes légendaires. Le fil conducteur est le *conflit des générations*. OEdipe a tué son père; ses fils le traitent mal. Les Erinyes de Laïos et de Jocaste ont poursuivi le parri-

¹ ὡς ἐνόησε ne suffit nullement à prouver qu'il soit aveugle. Homère emploie souvent ce verbe dans le sens de *remarquer*.

cide; il maudit ses fils. Les légendes se développent par addition de motifs semblables. Rien de plus simple que les associations d'idées qui les gouvernent. Mais seul un grand poète arrive à varier les épisodes jusqu'à faire oublier qu'un thème est une simple variante du précédent. Celui qui, le premier, a fait la légende d'OEdipe de ses six épisodes synonymes, mais de forme différente, agissant avec un sûr instinct des lois qui règlent les séquences fabuleuses, a composé un ensemble frappant et varié. A une époque très ancienne, on fut probablement plus sensible à son caractère frappant, je veux dire à la valeur identique des épisodes. Plus tard l'impression de variété dut l'emporter, car la signification générale, démonstrative de chaque épisode s'effaçait, tandis que l'attention se portait sur l'homme OEdipe, surgi peu à peu de la suite de ses événements.

Au contraire, il n'y a qu'arbitraire et incohérence dans les variations étranges que les paradoxographes ont déroulées autour de la légende thébaine. On y voit à merveille comment travaillent les poètes qui n'ont pas d'invention. Ils prennent un thème éprouvé, le redoublent ou le déplacent.

Thème du *parricide* : « Certains disent qu'OEdipe tua aussi sa mère » (scol. *Phén.* 26).

Thème de la *pédérastie* : « Certains disent que Laïos fut tué par OEdipe parce que tous deux aimaient Chrysippe » (*ibid.*).

Thème de l'*exposition* : « Lysimaque dit qu'OEdipe, ayant appris d'un oracle que ses fils s'entretueraient, fit exposer Polynice; Castor dit qu'il les fit exposer tous les deux » (*ibid.*).

Thème de l'*inceste* : « Antigone devint suspecte à Etéocle par son amour pour Polynice. Le roi l'accusa d'avoir couché avec son frère » (scol. de Stace, XI, 371).

CHAPITRE VIII

LES MYTHES ET LA MÉMOIRE

ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι...

Il serait assurément téméraire d'aborder la préhistoire des mythes en partant d'une seule étude, si minutieuse fût-elle. Cependant, je ne crois pas me tromper en considérant la légende thébaine comme un cas privilégié, à cause du nombre et de la clarté de ses éléments, à cause de leur vaste aire de dispersion, à cause enfin de l'épaisseur des stratifications psychologiques sur lesquelles ils reposent. Nous avons ci-dessus passé en revue plusieurs dizaines de thèmes discernés dans cent ou deux cents légendes, avec des variations telles que deux formes apparaissent rarement comme synonymes. Une cellule fabuleuse, c'est-à-dire un thème mythique, n'est jamais isolée et il faut tenir compte, lorsqu'on veut l'interpréter, de son contexte narratif, des autres cellules qui se sont jointes à elles et qui en modifient le coloris.

Au surplus, ces cellules elles-mêmes ne sont, ni des réalités simples, ni des réalités primaires. Chacune d'elles a plusieurs origines qui se décèlent à l'examen le plus sommaire. Ces déterminations sont parfois hétérogènes entre elles, au moins en apparence. Par exemple, le combat avec le monstre vient à la fois du cauchemar opprimant (nocturne ou méridien) et de la peur des âmes en peine. Si ces composantes ont abouti à une création unique, c'est parce qu'une troisième superstition voyait des revenants dans les personnages qui peuplent les songes¹. Parfois, elles se superposent assez exactement : sous

¹ Et il est exact que l'on rêve souvent des morts, les rêves étant faits d'un matériel ancien élaboré par l'affectus du moment.

le thème du mariage avec la princesse se distinguent deux rites connus, les probations nuptiales et les hiérogamies printanières; et, sous ces rites eux-mêmes, des croyances plus simples en l'efficacité immédiate de la course et de la circumambulation. Mais le mariage a une signification plus large et plus riche. Au surplus, il apparaît rarement seul. Il voisine presque toujours avec le thème du conflit des générations. Les associations d'idées qui établissent les séquences légendaires sont aussi révélatrices que l'étude des thèmes proprement dits.

Ceux qui, jusqu'à présent, ont étudié la genèse des contes me paraissent en avoir négligé excessivement un aspect. Ils considèrent le récit comme la *transposition d'une réalité mystérieuse* : définition qui sera acceptée des ritualistes aussi bien que des partisans de la mythologie solaire. Les uns et les autres ont vu dans l'activité mythopœtique une fonction purement désintéressée. Les ritualistes la définissent en la tournant vers le passé et en disant qu'elle cherche à *expliquer* des reliques de la vie d'autrefois devenues hétérogènes à leur contexte religieux. Assurément, il est possible que certains thèmes légendaires soient purement étiologiques, inventés pour rendre compte de liturgies en décadence. Toutes les histoires qui proviennent de fêtes agraires semblent bien avoir ce caractère et correspondre à une finalité purement intellectuelle. Peut-être cependant nous paraissent-elles être telles simplement parce qu'elles nous sont parvenues mutilées, amputées de la conclusion qui leur donnait leur signification véritable. Je crois en effet que la plupart des mythes, au moment où ils se fixèrent, étaient faits pour *persuader*, c'est-à-dire qu'ils étaient tournés vers l'avenir et tout chargés de volontés agissantes. Si nous méconnaissions les intentions moralisatrices d'un conte comme celui du Jeune Roi vainqueur du Vieillard (tandis que nous distinguons très bien la part de prédication qu'il y a dans une histoire récente comme celle de Grisélidis¹), c'est simplement que le contexte social et religieux de Grisélidis nous est familier et non celui où est née la succession par meurtre. Le conte du

¹ « Invention d'un moraliste féroce », dit P. Saintyves qui a très bien dégagé l'aspect pédagogique des contes français, donnant là une indication dont on a trop peu vu l'intérêt (*Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, 1923).

parricide enseigne une morale — à savoir que les jeunes doivent se substituer aux vieux —, mais une morale qui était déjà dépassée depuis des siècles à l'époque où les épisodes de la légende thébaine étaient encore dispersés. Rien d'étonnant dès lors si les poètes de l'époque historique l'ont traitée comme un palimpseste et y ont écrit en surcharge une pédagogie nouvelle, la seule qu'ils connussent, à savoir que le parricide est un crime qui doit être expié. Mais l'ancienne, toute différente, se déchiffre encore sous les grattages.

C'est ainsi que tous les thèmes légendaires qui ont pour origine les rites de l'initiation ou ceux de la succession par meurtre sont *hostiles à la famille*. Le père persécute sa fille, expose son petit-fils. Celui-ci tue son grand-père. L'amante du dieu est poursuivie par son méchant oncle. Le père lutte contre son fils ou contre les prétendants de sa fille. Tout ici est bien loin d'être clair pour nous. Mais, ce qui se devine sous ces constantes, c'est une littérature utilisée par les maîtres des novices pour démontrer la supériorité des « classes d'âge » et de leur pédagogie sur les unités familiales. Littérature relativement tardive (puisqu'elle suppose déjà une organisation familiale menaçant l'organisation des classes), beaucoup plus ancienne cependant que celle des poètes qui ont accordé vaille que vaille les vieilles légendes avec la nouvelle morale familiale en montrant les pères persécuteurs par la faute d'un oracle, les fils meurtriers par erreur. Le texte primitif et la surcharge se distinguent nettement. Les histoires d'enfants coupés en morceaux montrent une veine favorable aux initiations (celle où l'opération réussit comme c'est le cas pour Pélops ressuscité et grandi), et une autre hostile (celle où l'opération échoue comme c'est le cas pour les enfants de Médée). Lorsque toutes ces intentions furent devenues inintelligibles, on vit les deux schémas réunis dans la même légende, celle de Médée rajeunissant Eson et tuant Pélias, attester simplement un seul et même pouvoir magique.

C'est là du reste une des causes essentielles de la transformation des mythes. Ils se modifient parce qu'on y insère des intentions nouvelles à la place de celles qui ont cessé d'être comprises. Ces intentions à leur tour réagissent sur les événements. C'est ainsi que la légende thébaine, chargée à l'origine

de tendances hostiles à la famille, a été retouchée ensuite par une morale respectueuse des sentiments familiaux. L'OEdipe d'Eschyle a cessé d'être le conquérant qu'il est encore pour Homère et pour Hésiode et il est devenu un coupable. Il est si conscient de sa faute qu'il se punit, ce qu'il ne peut faire qu'en se dépouillant de sa conquête. Le déplacement du point de vue éthique renverse le dénouement et clôt par une abdication le plus typique de tous les mythes du conquérant.

Le caractère pédagogique des mythes — aussi bien des plus anciens que des plus récents — a été méconnu par une exégèse qui rattache leurs origines à des causes efficientes, comme si les œuvres de l'esprit n'avaient pas toutes des causes finales. Il est curieux de constater que la sémantique populaire, infiniment plus clairvoyante, nous donne ici une indication à laquelle il aurait été sage d'être plus attentif. En effet, un mythe, dans la langue courante d'aujourd'hui, c'est un plan transcendant à l'expérience, ou du moins insuffisamment appuyé par elle, être de raison sur lequel on compte pour dicter une conduite et modifier l'avenir¹. La finalité, essentielle au mythe social, n'est nullement effacée du mythe religieux, où tout donne à penser qu'elle a joué autrefois un rôle pédagogique infiniment plus grand que nous ne pouvons aujourd'hui nous le représenter.

Ce qui nous amène à la définition suivante :

Un mythe religieux est un essai d'explication d'une réalité sentie comme mystérieuse et qui est souvent, mais non toujours, un rite en décadence. L'explication se caractérise par une personnalisation qui transforme en un événement singulier l'émotion commune à tous les usagers du mythe. Cette expérience singulière, aussitôt proposée comme exemple à suivre, est colorée par un affectus d'où résulte un dynamisme propre à agir sur tout le groupe qui l'accepte².

¹ C'est ainsi qu'on parlera du *mythe de la lutte des classes* ou du *mythe de la grève générale*. J'ai été rendue attentive à cet aspect de la question par le remarquable essai de Victor LAROCK, *Essai sur la Pensée mythique*, interdit en 1943 par la censure allemande et qui va paraître.

² Le mythe social différerait du mythe religieux essentiellement en ceci qu'au lieu d'expliquer une réalité donnée il cherche à en créer une, extrapolant, lui aussi, les émotions collectives du groupe mais pour les transformer en énergie sans passer par l'intermédiaire d'un récit.

*
**

Il est impossible de réfléchir à l'origine et à la transmission des mythes sans se poser des questions relatives à la persistance et à la force des souvenirs dans les sociétés à l'intérieur desquelles ces histoires ont reçu leur première élaboration. Lorsqu'un Van Gennep affirme: « Les légendes conservent avec ténacité le souvenir des institutions périmées », il ne prend point garde que, ce qu'il écrit là, c'est la dernière phrase d'un raisonnement circulaire. Il ne faut pas oublier en effet qu'il explique les légendes par la rémanence de coutumes abolies. Si le Fils, dit-il en effet, tue son Père, c'est parce que, dans la préhistoire des peuples qui ont transmis ce conte, la parenté n'était comptée qu'en ligne maternelle et que, par conséquent, un garçon pouvait avoir grandi loin de son père et ne point le connaître. Du même fonds, Frazer voit un souvenir de l'ancienne hérédité utérine dans l'histoire fabuleuse des rois de Rome où les gendres succèdent à leurs beaux-pères.

Serrons cette explication d'un peu plus près.

De deux choses l'une, ou bien il faut admettre qu'à un moment donné, dans une société qui pratiquait encore la filiation maternelle, on ait imaginé des histoires où cette filiation jouait un rôle. Ces histoires se seraient conservées intactes après l'instauration du régime masculin;

Ou bien que, dans une société qui ne la pratiquait plus, on se soit souvenu de ce trait du passé et qu'on l'ait introduit dans un récit nouveau.

La première hypothèse est concevable. Mais on peut se demander si jamais on la trouvera réalisée. Les mythes archaïques sont de brefs schémas dépourvus de tout contexte social. Lorsque le cadre sera dessiné, il sera justement l'élément le plus instable du complexe légendaire. Cela se voit clairement dans l'histoire de l'enfant exposé. Elle vient d'initiations où un *adolescent* soumis à un *maître* était *éprouvé*. Le contexte social ayant changé, le système de la famille ayant remplacé le système des classes, le cadre familial une fois tracé modifiera tout le tableau où l'on verra désormais un *nouveau-né* soumis à son *grand-père*, qui le *persécute* pour des raisons de morale bour-

geoise ou sous l'impulsion d'un oracle. Les oracles et la réprobation dirigée contre les bâtards sont, de toute évidence, des inventions tardives étrangères au noyau primitif qui, lui, est resté intact. Si bien qu'on serait tenté de frapper d'un signe négatif le postulat de Van Gennep et de dire que les légendes, au cours de leur évolution, loin de garder avec ténacité le souvenir des institutions périmées, se modernisent en accordant leurs événements, vaille que vaille, avec l'état social du milieu où on les raconte.

Quant à croire que le groupe où se crée un mythe archaïque délibérément et compose un récit au moyen de coutumes tombées en désuétude, c'est une hypothèse que met à néant tout ce que nous savons au sujet de la brièveté et de la fragilité de la mémoire dans les sociétés primitives. M. Halbwachs a très bien montré que la mémoire individuelle, même chez l'homme civilisé contemporain, est fortifiée, prolongée par la mémoire collective. Une fois le cadre social brisé, les souvenirs ne s'appuient plus à rien et s'effritent rapidement. Une rupture dans les conditions sociales s'accompagne aussi d'une discontinuité dans l'ensemble des souvenirs du groupe. Et, si les coutumes changent peu à peu, le passé s'oublie plus vite encore, car personne ne se rend compte du chemin parcouru ni ne se rappelle le début de la route ¹.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien d'exact dans la formule de Van Gennep? Tout ce qui précède cherche à démontrer que

¹ M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1935. « Il suffit... que quelque grand événement tel qu'une guerre ou une révolution transforme profondément le milieu social qui nous entoure pour que, de périodes entières de notre passé, il ne nous reste plus qu'un bien petit nombre de souvenirs » (p. 28). « La disparition ou la transformation des cadres de la mémoire entraîne la disparition ou la transformation de nos souvenirs » (p. 134). « La société laisse délibérément tomber dans l'oubli le passé ancien avec tout l'ensemble d'appréciations, toute la hiérarchie des personnes et des actes qui s'y appuyaient pour s'attacher au passé récent qui se continue dans le présent » (p. 326). — On peut se demander si notre mémoire sociale est meilleure que celle des sociétés primitives. Devant un groupe d'adultes ou même de gens âgés, racontez une histoire que vous situez en 1875, où vous parlerez du *téléphone*, de *l'éclairage électrique*, de *l'obligation scolaire*, du *service personnel* et du *divorce*. Tous les auditeurs sentiront l'anachronisme dans les deux premiers cas, parce qu'il s'agit de choses qu'on enseigne dans les classes, moins nettement dans les deux suivants, alors que l'obligation scolaire et le service personnel datent en Belgique de 1911; pas du tout dans le dernier parce qu'on n'enseigne nulle part que le divorce date de 1886.

quantité de coutumes sont inscrites dans les légendes. Mais, ce que les légendes conignent, ce n'est jamais un *souvenir* pur et simple; c'est toujours une *transposition* où, souvent, la réalité ancienne n'est plus déchiffrable qu'à seconde lecture.

Pour bien comprendre la différence entre les deux points de vue, insistons encore sur le caractère pédagogique de toute la création légendaire. Si, à un moment donné, quelqu'un a pris soin d'attirer l'attention sur une coutume, ce n'était nullement pour en consigner le souvenir avant qu'elle disparaisse, mais pour empêcher qu'elle disparût. Un mythe est une histoire qui ramène une réalité mystérieuse, généralement un rite, à une expérience singulière. Cette expérience a une conclusion favorable ou défavorable. Le mythe — au moins le mythe à l'état naissant — a une tendance, car on ne l'a imaginé que pour persuader quelqu'un de faire quelque chose. Cela se voit aisément lorsqu'il s'agit de mythes qui transcrivent des rites et dont les moralités anciennes, pour la légende thébaine, devaient être à peu près :

« *Il est prudent d'exposer les enfants anormaux; mais, s'ils survivent, il faut les traiter avec respect, car ce sont des élus des dieux.* »

« *Un jeune chef doit savoir courir et se battre afin de vaincre le vieux roi.* »

« *Celui qui est instruit et courageux pourra choisir la plus belle femme et il commandera à tous ses compagnons.* »

Même les mythes qui transcrivent des croyances ont été inventés pour instruire. Celui qui vainc le monstre est celui qui peut répondre à ses questions, c'est-à-dire celui qui a bien retenu les enseignements de l'initiateur. Cet épisode n'est pas plus gratuit que ceux qui viennent des rites¹.

Mais ce vif désir de persuader n'a pu se développer qu'à propos de coutumes ou de rites auxquels on commençait à désobéir. Il arrive même qu'un thème fabuleux plaide une thèse, alors que le même, avec une conclusion différente, plaide

¹ M. NILSSON, *Gesch. der griech. Religion*, 1941, I, p. 17, considère encore les contes, ainsi qu'il l'a toujours fait, comme des réalités primaires, gratuites, desquelles il faut partir pour expliquer le reste : « Das Märchen ist insofern frei dichtend, als es zu keinem ausserhalb liegenden Zweck erfunden wird, sondern nur um der Erzählung willen erzählt. »

la thèse opposée. L'histoire primitive d'Oedipe montre le Jeune Héros vainqueur du Vieux Roi et toutes les variantes grecques ont la même valeur; celle de Sohrab et Rustem montre au contraire le Vieux Roi tuant son jeune compétiteur. L'histoire de Pélops découpé puis ressuscité est favorable aux initiations avec leurs rites de mort simulée; celle des enfants de Médée leur est hostile. La véhémence qui est sous-jacente à ces récits implique de vives discussions autour de liturgies qui ont encore des partisans mais déjà des adversaires plus ou moins nombreux, plus ou moins écoutés.

Si bien que l'on peut dire que les coutumes anciennes sont inscrites dans les mythes, mais dans un sens fort différent de celui qu'admet Van Gennep. Elles ne s'y sont point marquées fortuitement, comme un décor dont le conteur entoure le récit sans y penser. Elles y ont été défendues. Si elles n'avaient pas eu besoin de l'être, elles seraient tombées dans l'oubli, car les auteurs des mythes ne sont point des romanciers qui situent une action dans un cadre, ni des poètes qui reconstituent gratuitement un passé sur le point de s'évanouir, ce sont des Anciens qui défendent des traditions dont ils sont les gardiens — des gardiens très intéressés¹.

Or, de tout ce qui fut la vie des sociétés primitives, la seule chose qui ait subsisté (avec quelques ustensiles, quelques constructions, quelques dessins), ce sont des récits inventés ou bien par des vieillards et des prêtres soucieux de conserver des rites ancestraux, ou bien par leurs adversaires. Des peuples à la mémoire courte, qui n'écrivaient point et ne se connaissaient aucun passé, ont gardé le souvenir de ces contes; chaque génération les a transmis à la suivante. Le rite dont ils devaient enseigner l'efficacité avait parfois disparu depuis longtemps — ou bien il avait changé de signification — que l'on continuait à raconter la fable composée pour le défendre.

Mais, amputée de sa morale, devenue gratuite, la fable

¹ H. WEBSTER, *Primitive secret societies*, New-York, 1908, pp. 60 sqq., a très bien montré que les initiations abrutissent les jeunes gens et empêchent toute espèce de progrès, mais qu'elles sont maintenues par les vieillards qui, grâce à elles, gardent leur autorité sur les adolescents et exploitent les femmes. Le livre de Webster complète curieusement celui de Schurtz (cf. p. 167, n. 2) qui parle des classes d'âge et de leur « éthique » avec une sorte de regret nostalgique.

pouvait commencer une carrière nouvelle. Elle avait pour centre un nom, celui du personnage qui jadis avait été proposé en exemple de ce qu'il fallait faire ou ne pas faire. Cet être humain une fois appelé à l'existence allait exiger une vie de plus en plus riche. Il est d'abord un seul acte, puis plusieurs, puis une personne et enfin un caractère. Des épisodes primitivement indépendants se sont enchaînés les uns aux autres en vertu de lois dont le détail reste à formuler. Dans la légende thébaine, le principe qui les a associés est leur identité de signification qui a probablement joué un rôle tout aussi grand dans la composition d'autres complexes. Puis les mythes ont nourri la poésie naissante et les premiers balbutiements de la psychologie, cependant qu'on commençait à les critiquer au nom d'une morale toute différente de celle qu'ils étaient chargés de défendre au temps de leurs origines. Et ainsi, dans un contexte tout nouveau, ils reprenaient leur rôle d'enseignement.

*
**

L'explication que voici ne fait jusqu'à présent aucune place aux tendances subconscientes où les psychanalystes voient la source même de l'activité mythopoétique. A vrai dire, un seul mythe est explicitement rattaché par Freud aux sentiments refoulés qui se partagent le cœur de l'homme, c'est précisément celui d'Œdipe. Pour admettre sa thèse dans ce cas particulier, il faudrait être sûr d'abord que les jeunes garçons sont aussi jaloux de leur père, aussi épris de leur mère que Freud le donne à penser. Et il suffit de le lire un peu attentivement pour se rendre compte que ses généralisations reposent sur un très petit nombre d'observations. On sait par exemple que, pour expliquer le totémisme, il allègue comme un fait que l'enfant transporte sur un animal le sentiment ambivalent, fait d'admiration et de haine, que lui inspire son père. Or, il définit la zoophobie infantile résultant d'un transfert en partant de deux observations en tout et pour tout, aucune des deux n'ayant été faite par lui-même¹. Tout ce qu'il avance doit donc être revu avec circonspection.

¹ S. FREUD, *Totem et tabou*, trad. Jankélévitch, Paris, 1924, ch. IV, *Le retour infantile du totémisme*.

Cependant, il est certain que, si une histoire plaît, c'est qu'elle correspond à des tendances profondes. Celles-ci ont certainement joué un rôle dans la fixation des mythes, sinon dans leur première élaboration. Encore ici faut-il préciser.

Qu'il existe une rivalité entre père et fils, personne ne songe à le nier. Cette rivalité, je pense, a sa source dans la volonté de puissance beaucoup plus que dans la *libido* proprement dite. Et elle colore d'un *affectus* particulier toutes les légendes du Vieux et du Jeune Roi, quelle que soit du reste la façon dont l'aventure se termine. Les versions qui donnent la victoire au Jeune Homme auront été étayées par les sentiments de ceux qui s'identifiaient mentalement avec le vainqueur, tandis que le groupe des vieillards répétait avec complaisance les versions où c'est le Vieux Roi qui l'emporte. On imagine ainsi un mythe d'abord étiologique, inventé pour justifier une coutume qui commence à être discutée; il donne naissance à deux schémas narratifs différents par leur conclusion. Le premier est soutenu, vivifié, nourri par les sentiments plus ou moins avoués, plus ou moins avouables, de la plus grande partie du groupe. Le second est propagé avec complaisance par ceux qui redoutent, non sans raison, d'être un jour dépossédés par les premiers. Les tendances subconscientes paraissent ainsi avoir coloré le prosélytisme : actives lorsqu'il s'est agi de répandre un mythe, de l'arracher à l'oubli, on ne voit pas comment elles auraient pu le créer. Elles sont collaboratrices de la mémoire, non du génie fabulateur.

APPENDICE I

LÉGENDES ET CULTES D'ENFANTS JUMEAUX

Les légendes relatives aux jumeaux présentent toutes une caractéristique curieuse : les enfants, une fois grandis, viennent secourir leur mère en danger, que celle-ci s'appelle Antiope, Tyrô, Mélanippe, Hysipyle. Les fils de cette dernière sont du reste nés d'un simple héros, Jason, non d'un dieu. Ce caractère secourable est spécial aux jumeaux; Persée, Télèphe, OEdipe et les autres « fils uniques » en sont dépourvus. En revanche, je crois qu'il faut en tenir compte pour expliquer la curieuse légende de Cléobis et Biton. Nul doute qu'il ne faille étudier celle-ci en liaison avec ces représentations de deux divinités masculines encadrant une divinité féminine dont F. Chapouthier a dressé le catalogue dans ses *Dioscures au service d'une déesse*¹. Il est probable qu'un culte très ancien associait deux démons cavaliers à une divinité féminine. La triade rituelle subsista à Samothrace et dans le culte des Dioscures unis à leur sœur Hélène. D'une part, les *légendes* des jumeaux secourables qui, à la fin du v^e siècle, apparaissent dans plusieurs tragédies et, d'autre part, les *monuments*, dont aucun n'est antérieur au III^e siècle, forment deux séries indépendantes. Car la figure centrale des monuments n'est pas une mortelle, mais une déesse agraire ou céleste, accompagnée et parfois remplacée par un simple attribut, corne d'abondance, épi de blé, étoile ou croissant. Dans une légende comme celle d'Antiope ou de Tyrô, nous pouvons d'autre part distinguer trois apports différents :

¹ S. EITREM, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania, 1902, insistait déjà sur le fait que les jumeaux vont au secours d'une femme, leur sœur ou leur mère.

1. Thème des enfants exposés.
2. Thème des jumeaux auxiliaires d'une femme.

3. Enfin, sous-jacentes à l'un et à l'autre, les superstitions relatives aux jumeaux. Car, dans presque tous les pays, les naissances doubles sont considérées tantôt comme bénéfiques, tantôt comme maléfiques. Leur *affectus* religieux n'est jamais nul. C'est pourquoi des croyances identiques en leur fond ont pu amener à des niveaux religieux différents, d'une part la divinisation du couple dioscurique, d'autre part, l'expulsion des jumeaux nouveau-nés. F. Chapouthier, *op. cit.*, p. 331, mentionne les recherches de Rendel Harris sur les croyances populaires relatives aux jumeaux¹, mais il ne s'occupe pas de mettre le culte de la triade en rapport avec les légendes des jumeaux divins qui, après avoir été exposés, sauvent leur mère. Je crois cependant que culte et légendes ont un dénominateur commun, qui est l'influence des naissances doubles sur la fertilité du sol. Cette action apparaît encore clairement dans le rite phocidien rapporté par Pausanias (IX, 17, 3) : que les gens de Tithorée vont voler de la terre sur le tombeau d'Amphion et Zéthos à Thèbes afin de le porter sur celui d'Antiope qui est chez eux, moyennant quoi ils ont de beaux fruits. Il s'agit très probablement d'un rite beaucoup plus archaïque que la légende et mis tardivement en rapport avec elle, mais les superstitions relatives aux naissances doubles ont certainement aidé à la fixation.

Or, des enfants jumeaux semblent avoir été l'objet, en Grèce, d'un culte dont nous ignorons malheureusement presque tout. Il est uniquement connu par quelques monuments publiés et commentés en 1885 par Fr. Marx². Ce sont des terres cuites trouvées à Cyzique, à Thèbes, à Olympie et qui représentent deux nourrissons nus ou emmaillotés, coiffés ou non du *pilos*. Pausanias paraît avoir rencontré des images de ce genre à Paphnos, à Brasiae, à Amphissa en Locride, en Phocide. Il y a

¹ RENDEL HARRIS, *The cult of the heavenly twins*, 1906; l'ouvrage contient des remarques intéressantes : dans beaucoup de superstitions populaires, un des jumeaux seulement est l'enfant du mari; l'autre prouve un adultère; or, dans les légendes grecques, il arrive souvent qu'un des deux jumeaux est d'un rang inférieur à l'autre. Mais l'auteur veut ramener trop de choses au dioscurisme...

² *Ath. Mitth.*, X, pp. 81 sqq. Cf. Paus., III, 26, 3 et 27, 5; X, 38, 7 et 33, 6.

reconnu des représentations des Dioscures et des Cabires. Et en effet les artisans qui ont pétri ces figurines pensaient aux Dioscures lorsqu'ils coiffaient les bébés du *pilos*, mais ces nourrissons énigmatiques appartiennent certainement à une couche religieuse plus ancienne que les dieux cavaliers eux-mêmes. Faute d'en savoir davantage, nous sommes obligés de laisser décousus des renseignements qui composeront peut-être un jour, pour de mieux informés, une synthèse intelligible.

APPENDICE II

LES CONTES D'ANIMAUX EN GRÈCE

Auguste Marx a publié en 1889 un petit livre (*Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes*) sur les contes grecs relatifs aux rapports amicaux entre les hommes et les animaux. Il les groupe d'après les espèces zoologiques : contes du dauphin, de l'aigle, de la cigogne, du lion, du chien, du cheval, de l'éléphant, du serpent. D'après lui, tous ces récits ont pour thème fondamental la reconnaissance d'un animal qui rend bienfait pour bienfait. Cette thèse est démentie par la moitié au moins des contes qu'il rappelle, car l'animal y agit, non par gratitude, mais par simple attachement envers un être humain. Encore Marx a-t-il négligé de reprendre les fables dans lesquelles un nouveau-né est sauvé par des animaux ou bien reçoit leur hommage (les abeilles de Zeus et de Platon, les fourmis de Midas, etc.), probablement parce que, dans ce cas, l'animal agit sans aucune raison apparente, aucune gratitude n'étant possible à l'égard d'un nouveau-né¹. L'auteur a eu le tort de limiter son sujet en partant d'une idée préconçue. Plutôt que de se restreindre aux animaux *reconnaisants*, mieux vaudrait grouper tout ce qui concerne les animaux *bienfaisants*.

Pour y voir clair, il conviendrait d'abord de mettre à part la plupart des contes relatifs au *serpent*. Marx a bien vu du reste que le serpent est un mort et représente un ancêtre mystérieux qu'il faut craindre et honorer. Si un serpent accorde à

¹ Les histoires de ce type ont été groupées, sinon étudiées, par E. S. McCARTNEY, *Greek and Roman Lore of animal-nursed infants, Papers of the Michigan Acad.*, IV, 1925. Sur les quarante histoires de « wonder children » ici réunies, cinq concernent des jumeaux.

quelques privilégiés le don de comprendre la langue des animaux et de voir l'avenir, c'est grâce à ses relations avec l'outre-tombe et ses secrets. Ces récits font une catégorie particulière qu'il faut étudier en fonction des conceptions antiques relativement aux âmes. Cependant, dans certaines histoires de serpents, on retrouve les thèmes communs à celles qui concernent les autres animaux.

Celles-ci sont colorées chacune par les idées des anciens au sujet des différentes espèces zoologiques : force généreuse du lion, fidélité du chien, moralité supérieure de la cigogne et du cheval, tendresse du dauphin. Mais elles ont en plus un trait commun qui est le *don de reconnaissance*, non, à vrai dire, au sens de *gratitude*, mais au sens de *perspicacité*, car il s'agit, non de la reconnaissance de l'animal, mais d'une reconnaissance par l'animal, lequel distingue celui qui est son ami, le désigne, le choisit et lui donne son bienfait, aussi gratuitement en apparence qu'il sauve tel ou tel nouveau-né laissé seul dans la montagne.

Je pense que tous ces contes, apparentés au *Chat Botté* français, viennent d'un très vieux fond légendaire qui traduit les croyances à l'animal protecteur de la tribu. Le Chat choisit le garçon meunier, fait de lui d'abord un Marquis de Carabas fictif, puis un roi véritable, après quoi son obligé se montre ingrat et sera puni. Pierre Saintyves a recueilli des parallèles du *Chat botté* où l'ingratitude du héros est compensée par la reconnaissance de la communauté qui offre un tombeau expiatoire à l'animal bienfaisant. Chose curieuse, ce thème se rencontre dans le *Culex* pseudo-virgilien (où c'est le berger qui décide d'offrir une sépulture au moucheron sauveur) et dans l'histoire de Krisamis, lequel tua une anguille qui, en songe, lui demanda un tombeau. Krisamis négligea la chose et périt misérablement avec toute sa race¹. Nous ne possédons pas en grec de véritable conte au sens moderne du mot — sauf peut-être l'*Hymne à Hermès* —; tout ce que nous savons du folklore hellénique nous est parvenu sous forme de résumés et d'allusions, dépouillés de leur contexte narratif par des compilateurs

¹ *Culex* 410; cf. J. HUBAUX, *Les Thèmes bucoliques dans la poésie latine*, Bruxelles, 1930, pp. 104 sqq.; Suidas et Hésychius, s. v. Κρίσαμις. P. SAINTYVES, *Les contes de Perrault*, 1923, pp. 485 sqq.

comme Elien ou Pline, lesquels isolent dans les récits ce qu'ils considèrent comme des faits scientifiques. Ils enlèvent le plus absurde et cherchent à faire admettre le reste. Presque toutes les histoires d'animaux nous sont arrivées rationalisées de la sorte. C'est pour les rendre admissibles qu'on a présenté l'animal comme bénéficiaire d'un acte de bonté et désireux de montrer sa reconnaissance. La prédilection gratuite, loin d'être un motif tardif, comme le pensait Marx (p. 12 sqq.), est certes plus proche du fond ancien que la notion toute morale de bienfait rendu qui s'est développée tard, à la suite d'observations sur les animaux supérieurs, tels que le cheval et le chien, qui sont en effet capables de se souvenir du bien et du mal. Une rationalisation d'un autre genre se marque dans les contes où, sous la forme de l'animal, c'est un dieu qui se cache pour sauver un mortel qu'il aime (Marx, p. 20, n. 1). Au surplus, accordons tout de suite à Marx, et bien volontiers, que les détails sentimentaux qui enjolivent les histoires de l'animal amoureux sont d'invention récente. Ce qui est archaïque, c'est la désignation d'un humain par un animal, ce qu'on peut appeler, à condition de ne pas vouloir donner aux mots un sens trop précis, l'*ordalie par l'animal du clan*.

Nous ne songeons pas à voir ici du totémisme, mais simplement des conceptions archaïques en vertu de quoi des groupes humains se considéraient comme élus par un animal. Lorsqu'il s'agit de la Grèce, il est impossible de serrer ces idées de plus près¹.

Cette élection est parfaitement lisible dans les enfances de Ptolémée Soter qui, exposé sur un bouclier par son père Lagos, est protégé, puis nourri par un aigle qui tue des cailles afin d'en donner le sang au nouveau-né. Hubaux et Leroy voient dans cet aigle un doublet du phénix². C'est très vraisemblable. Les Ptolémées ont certainement essayé de tirer parti du mythe

¹ L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, 1932, p. 68, parlent d'un *emblématisme de clan*. P. Chantraine, étudiant dans les *Mél. Cumont* (I, p. 124) l'expression *Μέροπος ἄνθρωποι*, dégage de dénominations de ce genre l'association des êtres humains ou des divinités à des animaux. J. Bayet (*Mél. Cumont*, I, p. 27) va plus loin et voit dans l'histoire des « wonder children » le souvenir de la puissance suprême attribuée à tel ou tel animal. C'est, je crois, beaucoup s'avancer.

² *Le mythe du phénix*, p. 196. Cf. Suidas, s. v. *Λήτος*; Elien, *N. An.*, XII, 21; Paus., IV, 18, 5; Strabon, XVII, p. 808.

du phénix pour nimber leur dynastie récente des images d'immortalité centrées autour de l'oiseau-roi. Il est possible aussi que Soter ait fait circuler cette légende pour marquer sa ressemblance avec Achéménès le fondateur de la maison royale persane, qui passait pour avoir été le nourrisson d'un aigle. Et l'enfance d'Achéménès, à son tour, copie celle de Gilgamesh, laquelle est apparentée à celle de Persée. Dans ces histoires, dans celle du sauvetage d'Aristomène, dans celle de Rhodopis, la Cendrillon égyptienne, l'aigle apparaît pour annoncer une haute destinée à ceux qu'il protège. Le dauphin se contente de sauver ses amis. Un serpent veille sur Erichthonios, sur Illyrios fils de Cadmos. Certains oiseaux, certains chiens tuent les barbares, mais épargnent les Grecs, certains scorpions tuent les étrangers, mais blessent légèrement les gens du pays (ou le contraire, Marx, p. 123, n. 1). Nul doute qu'il ne faille rapprocher ces traditions de ce que les anciens racontent des Ophiogènes et des Psylles qui paraissent avoir pratiqué tard encore l'ordalie par le serpent sur la personne des nouveau-nés. Mais Marx, qui dit un mot de ces croyances, n'a pas vu qu'elles donnent la clef de tous les textes qu'il a si patiemment groupés.

Les contes d'animaux se rattachent donc à un ensemble de croyances de nature zoolâtrique. D'après les bribes qui nous en restent, il nous est impossible de savoir si elles ont été profondes et étendues. La seule idée nette qu'on puisse cerner dans les fables, c'est que certains animaux sont capables de reconnaître certains hommes, de les sauver ou de les désigner pour une destinée glorieuse ou simplement heureuse. Tout le reste est hypothèse.

Marx s'est demandé jusqu'à quel point les contes que nous entrevoyons sous les résumés d'Elieen ou de Pausanias ont été surchargés d'intentions morales par les Lessings de l'antiquité. La question est intéressante, mais il l'a mal posée. Il faut y marquer deux temps. Il y a dans les contes une pédagogie générale — celle qui se manifeste surtout par l'importance du bienfait et de sa récompense dans la suite des événements. Mais sous cette tendance édifiante d'origine laïque, on distingue les traces d'une propagande religieuse qui a dû agir beaucoup plus anciennement. Elle ressemble tout à fait à celle qui s'exerce dans des contes occidentaux comme *Les Fées*, *La Belle-au-Bois-*

dormant, *Frau Holle*, qui sont faits pour inculquer le respect envers les fées. Un conte grec, celui de Pindos, prince d'Emathie (Elien, *N. Anim.*, X, 48) ressemble trait pour trait au conte allemand, aux contes français (avec, en plus, les succès féminins de Pindos : « Les femmes eussent préféré sa couche à l'honneur de devenir déesses. »). Ceux-ci enseignent le respect que l'on doit aux fées, celui-là le respect qu'on doit avoir pour les animaux. Tous trois montrent quelles abondantes récompenses combleront ceux qui sont dociles à l'enseignement reçu, quelles punitions atteindront les désobéissants; ils opposent le sort heureux de la bonne sœur, généreuse envers les fées, 'du bon frère généreux envers les animaux, au châtiment final de la sœur et des frères méchants ¹.

Ce rapprochement nous permet une conclusion. Il n'est pas téméraire de penser qu'il restait bien autant de zoolâtrie en Grèce ancienne que de dévotion aux fées en France au xvii^e siècle. Et nous savons que, dans certaines provinces françaises, il y a cent cinquante ans, on offrait encore aux fées des repas à la veille de la nouvelle année et d'autres aux « ventrières » protectrices des naissances ². Ces *théoxénies*, après treize siècles de christianisme, montrent combien les vieilles croyances populaires sont difficiles à déraciner. Celles qui étaient relatives à l'animal du clan, devenues hétérogènes à la religion de la Grèce classique, se sont également transformées en *Märchen*, et, comme les *Märchen* se racontent aux enfants, ils se chargent d'intentions morales. Mais la morale elle-même est en continue évolution, et, derrière elle, la fable décrit une courbe de poursuite. Les préceptes d'ordre purement liturgique cèdent peu à peu à des conseils d'ordre général. C'est ainsi que le thème de la *perspicacité* de l'animal s'est peu à peu effacé, remplacé par celui de la *gratitude* qui prête à un enseignement d'un tout autre caractère : sois bon afin qu'on soit bon pour toi. Dans l'état où nous lisons les contes, les obligations rituelles

¹ Pindos finit par succomber, conclusion imposée par une considération étimologique étrangère au « conte animal » du début : il fallait rattacher le nom du Pinde au tombeau de Findos.

² P. SAINTYVES, *Les contes de Perrault*, ch. I et II.

de quoi ils sont nés ont disparu, supplantées par des mobiles empruntés à l'éthique nouvelle à quoi ils s'incorporent ¹.

¹ On a vu plus haut quelle origine H. Jeanmaire donne au loup des contes de fées (p. 96). Selon lui, ce personnage vient des initiateurs au masque de loup chargés d'effrayer et de former les novices. Une seule histoire de loup figure dans les contes d'animaux bienfaisants et elle se passe dans une école : Gélon, le futur tyran de Sicile, était en classe avec ses camarades quand un loup entra dans la salle et lui déroba ses tablettes. Comme l'enfant s'élançait à sa poursuite, le plafond s'écroula sur les autres écoliers. PRANTL, *Philol.*, VII, 74, a probablement raison de rapprocher cette anecdote des contes allemands du loup maître d'école, qui apportent peut-être une confirmation à l'hypothèse de Jeanmaire.

APPENDICE III

LA VALEUR RELIGIEUSE DU BUTIN DANS LES POÈMES HOMÉRIQUES

Les armes de Laïos jouent un rôle dans les traditions épiques relatives à OEdipe (cf. *supra*, p. 70). En attendant qu'il existe une étude d'ensemble sur la signification religieuse des armes conquises chez les Grecs, groupons les quelques notes que voici :

Dans un article sur la 37^e *Question Romaine*, S. Reinach a étudié le caractère maléfique du butin chez les Romains et les Celtes¹ : « Pourquoi, demande Plutarque, parmi les offrandes que l'on fait aux dieux, n'y a-t-il que les dépouilles prises sur les ennemis que la coutume ordonne de laisser consumer sans qu'on en prenne soin et qu'on les répare ? » Le butin est tabou, répond Reinach, parce qu'en se servant des armes du vaincu on s'exposerait à la contagion du malheur. Aussi les dépouilles sont-elles détruites ou bien offertes aux dieux. Elles seront employées seulement à partir du moment où l'utilitarisme l'aura emporté sur les anciennes conceptions religieuses. S. Reinach n'a pas étendu à la Grèce la recherche qu'il a instituée pour les traditions latines et celtiques. Une simple lecture d'Homère donne cependant des résultats intéressants.

Chez Homère le butin n'est pas frappé d'interdit. Chaque combattant essaie d'en faire et s'acharne à conquérir des armes presque autant qu'à tuer des ennemis. On peut même, au cours

¹ *Tarpeia*, dans *Cultes, Mythes, Religions*, III, pp. 222 sqq. — Reinach n'a pas utilisé un curieux passage de Tite-Live que J. Hubaux veut bien me signaler : Camille s'opposant à ce que les Romains occupent Véies après l'avoir prise, estimant *nefas* d'habiter un sol vaincu (V, 30).

des récits, distinguer deux cas assez différents. Dans le premier, on cherche à avoir des armes parce qu'on veut s'en servir en vertu de cet utilitarisme qui est né si tard à Rome. Dans le second, il n'y a aucune proportion entre les services que pourront rendre les dépouilles et le prix dont le vainqueur les paie. Il verse d'autant plus de sang pour les avoir que l'adversaire, lui aussi, sacrifie davantage pour les conserver. Or, cela se passe uniquement lorsque le mort est un homme d'une valeur éminente. Ne semble-t-il pas que nous retrouvions ici la même croyance religieuse qui est attestée par la conception romaine concernant le caractère maléfique du butin? Seulement les héros homériques en prendraient, si l'on peut dire, l'envers. Les Romains pensent en effet que le malheur d'un soldat s'attache par contagion à tous les objets dont il s'est servi; les Grecs anciens pensaient, au moins dans certains cas, que la défaite est un accident qui n'entame point l'excellence d'un homme, laquelle a conféré aux armes un caractère bénéfique que le vainqueur entend capter à son profit.

Voici quelles idées on distingue dans l'*Illiade*.

1. *Valeur matérielle des armes*. — Presque toujours, chez Homère, la conquête des armes est indiquée comme allant de soi (V, 25, 164, 321; VI, 28; XI, 100, 101, 110, 580; XIII, 579, 619, 641; XV, 343; XVII, 60, 540; XXI, 183). Cependant, bien des mises à mort se terminent sans mention des dépouilles, mais simplement par des clauses qui marquent la chute de la victime (σκότος ὅσσε κλυψεν, ἀράβησε δὲ τεύχε' ἐπ' αὐτῷ) plus fréquentes que ἀπ' ὤμων τεύχε' ἐτύλα.

Dans plusieurs passages, les raisons qui donnent matériellement du prix aux armes sont indiquées : Achille prend celles d'Amphimaque le Carien parce qu'elles sont en or (II, 875). Chaque chef garde dans sa baraque les armes prises à l'ennemi afin de s'en servir si les siennes sont brisées. Idoménée a chez lui tout un arsenal (XIII, 260 sqq.).

Il arrive que la poursuite intéressée des armes détourne les hommes de la fin propre du combat qui est le carnage. Nestor recommande aux siens de ne pas s'attarder au pillage ὡς καὶ πλεῖστα φέρων ἐπὶ νίκης ἔκρηται, mais de continuer à se battre (VI, 67 sqq.). Parfois, en pleine mêlée, un vainqueur se met en

danger parce qu'il s'attarde à dépouiller les morts. Eléphénor se fait tuer en essayant de dépouiller Echépole tué par Antiloque (IV, 457); Ajax manque d'être tué en dépouillant Amphios (V, 615), Teucros en s'acharnant sur Imbrios, Hector sur Amphimaque l'Epéen (XIII, 182-202); Diomède est blessé tandis qu'il dépouille Agastrophe (XI, 373 sqq.).

2. *Leur importance dans l'éthique chevaleresque.* — Dans le début du poème, rien n'indique que ce soit une honte posthume pour un guerrier que d'être dépouillé. Toutefois, Andromaque rappelle qu'Achille ayant tué son père Eétion eut scrupule à lui enlever ses armes (οὐδὲ μιν ἐξενάρηξε, σεβάσασατο γὰρ τό γε θυμῷ), mais le brûla avec elles et l'enterra ensuite (VI, 416 sqq.). Lorsque Hector demande aux Grecs de désigner un champion qu'il puisse affronter en combat singulier, il propose les conditions suivantes : le Grec, s'il est vainqueur, pourra emporter les armes, mais il rendra le corps afin que les Troyens puissent l'incinérer. Si Hector est vainqueur, il rendra le corps et suspendra les armes dans le temple d'Apollon (VII, 77 sqq, répété partiellement à Achille, XXII, 258 sqq.). L'offrande des armes à un dieu est présentée ici comme une sorte de *neutralisation* moins humiliante pour le vaincu que l'utilisation des dépouilles par le vainqueur. Mais elle peut avoir eu primitivement un tout autre sens. Retenons qu'Ulysse, au moment où lui et Diomède viennent de tuer Dolon, tend les armes à Athéna et les lui offre provisoirement en les suspendant en haut d'un tamaris où il les reprend au retour de l'expédition (X, 458-528).

A partir du XV^e chant revient à plusieurs reprises l'idée qu'un mort est déshonoré si ses armes sont prises, et, davantage encore, ses amis survivants s'ils n'ont pu empêcher le pillage. Hector rassemble les Troyens autour du corps de Calétor (XV, 428). Sarpédon mourant supplie Glaucos de ne pas laisser les Grecs le dépouiller :

σοὶ γὰρ ἐγὼ καὶ ἔπειτα κατηφείη καὶ ὄνειδος
ἔσσομαι ἤματα πάντα διαμπερές, εἴ κέ μ' Ἀχαιοὶ
τεύχεα συλήσωσι νεῶν ἐν | ἀγῶνι πετόντα (XVI, 498-500).

Apollon guérit Glaucos de sa blessure pour qu'il puisse exaucer ce vœu, mais Patrocle tient à humilier Sarpédon mort et le

combat fait rage autour du corps qui est finalement dépouillé (XVI, 559 sqq., 663 sqq.). Glaucos du reste voudrait aller reprendre les armes et reproche à Hector d'y avoir renoncé trop aisément (XVII, 162 sqq.). On retrouve les mêmes sentiments et les mêmes préoccupations autour du cadavre et des armes de Cébriion bâtard de Priam (XVI, 750) et de Patrocle (XVII, 91, 122, 693; XVIII, 82 sqq.). Le pillage des armes lié à l'outrage du cadavre est présenté comme un acte d'hostilité des Grecs à l'égard d'Hector (XXII, 375-7).

Dans tous ces passages, les armes ont une signification symbolique, indépendante de leur utilité comme outils de guerre ou de leur valeur mercantile. Est-ce un pur hasard si aucun d'eux n'est antérieur au VI^e chant et s'ils sont particulièrement nombreux dans le XVI^e, le XVII^e et le XVIII^e?

3. *La valeur magique* de certaines armes est clairement indiquée dans l'histoire de la *massue de fer* qu'Arès donne à Aréithoos qu'on appelle à cause de cela le Korynète. Avec sa *σιδηρείη κρόνη* Aréithoos brisait une phalange. Un jour Lycurgue roi d'Arcadie tua Aréithoos « par ruse et non par force »; entendons : avant qu'Aréithoos ait eu le temps de saisir sa massue. Lycurgue enleva les armes et les porta toujours dans la mêlée. Devenu vieux, il en fit cadeau à son écuyer Ereuthalion qui, grâce à elles, défiait tous les Grecs. Personne n'osait le combattre. Enfin Nestor s'y risqua et le tua (VII, 136 sqq.).

De même Achille donne ses armes à Patrocle pour l'envoyer au combat : *πύνη δ' ὄρωσιν μὲν ἐμὰ κλυτὰ τεύγεα δῶθι* (XVI, 64). Patrocle les revêt solennellement, mais il laisse la pique en bois du Pélion qu'Achille seul peut manier et que Chiron jadis a donnée à Pélée (XVI, 130 sqq.) et qui reparaitra dans la *Petite Iliade* aux mains de Néoptolème. C'est elle qui, dans les *Chants cypriens*, blessera et guérira Télèphe. Hector s'empare des armes prises sur Patrocle et annonce qu'il va les revêtir, du ton dont il promettrait la victoire à ses hommes; et en effet il change d'équipement, ce qui paraît à Zeus un signe de démesure. Pour accélérer la défaite des Troyens, le dieu adapte les armes à la taille d'Hector, dont les membres aussitôt s'emplissent de vaillance et de force. Les armes vont lui porter malheur, ainsi que Thétis l'annonce à Achille (XVIII, 130 sqq.). Quant à Achille, il ne peut songer à revêtir les armes de personne, si

ce n'est le bouclier d'Ajax (XVIII, 192 sqq.) — signe que les armes sont empreintes de la valeur de leur maître — et Thétis lui en fait fabriquer de nouvelles par Héphaïstos. Lorsqu'elle les dépose aux pieds de son fils, tout le camp frissonne (XIX, 14). Tous ces passages rappellent des thèmes de contes où les armes ont une efficacité en soi, indépendamment de la valeur, de l'habileté personnelle de celui qui les manie.

Telles sont les idées et croyances qu'on entrevoit dans l'*Iliade*. Le seul passage duquel on pourrait inférer que, dans un passé plus ancien — ou dans un monde moins conquis à l'utilitarisme, — le butin a été tabou, c'est celui où Ulysse offre à Athéna les armes prises à Dolon et les suspend provisoirement aux branches d'un tamaris. Cette interprétation, qui nous rapproche de la conception latine et celtique, n'est pas téméraire. Elle est confirmée par deux passages de *Rhésus* : Hector offre d'avance à Dolon les armes qui seront prises au cours de la patrouille. Dolon refuse et le prie de les suspendre aux temples des dieux; Rhésus se propose pareillement de libérer la ville et d'offrir le butin aux dieux (179 sq. et 469 sq.). Or, Plutarque rapporte, dans les *Apophthegmes des Lacédémoniens* (P. 228, F) que Lycurgue interdisait à ses soldats de dépouiller les ennemis « de peur qu'occupés à faire du butin ils n'oublient le combat et désirant qu'ils sauvegardent à la fois leur pauvreté et leur bon ordre de bataille ». Cette raison morale est probablement un arrangement tardif. Si les soldats spartiates s'abstenaient de dépouiller les morts, cela tenait à des causes plus mystérieuses. Ces causes, les textes grecs nous permettent seulement de les entrevoir, non de les écrire avec quelque précision. Nous croyons deviner, tantôt que la *valeur de l'homme* donne à ses armes une sorte d'efficacité propre, tantôt au contraire que le *mort* et la *défaite* les chargent d'un influx maléfique dont on les exorcise en les offrant aux dieux. Peut-être aussi faut-il faire entrer en compte un facteur auquel Reinach me paraît attacher une importance excessive : la malédiction dont le guerrier charge ses armes pour le cas où elles tomberaient entre les mains des ennemis. — Ces quelques notes ne peuvent pas avoir de conclusion aussi longtemps que l'on n'aura pas étudié d'une façon approfondie le *trophée* et les croyances sur lesquelles il repose, ainsi que les raisons pour

lesquelles les Latins, à la fin d'une campagne, suspendent leurs propres armes aux temples des dieux ¹, ce qui ne se fait presque jamais en Grèce. Serait-ce aussi pour les exorciser ?

1939-1943.

¹ Oÿ., *Hér.*, XIII, 50 et 144 (à Jupiter Redux), *Tristes*, IV, 8, 21 (aux Lares); Prop., IV, 3, 71 (à la porte Capène); Hor. *Ep.*, I, 1, 5 (à Hercule); Lucain, I, 239 (aux Pénates).

ADDENDA

I. (p. XII). Ce livre était en partie imprimé lorsque j'eus connaissance de la magistrale *Geschichte der griechischen Religion*, de M. NILSSON. Ce qu'il y dit des légendes (pp. 16-23) reste un peu superficiel, et, cela, parce qu'il persiste à considérer le conte comme une réalité primaire, dont la genèse n'a besoin d'être ni justifiée, ni expliquée. Partant de là, il oppose les *aitia* aux contes. L'*aition* cherche à expliquer; le conte, qui est pure invention, cherche uniquement à distraire. Nilsson admet du reste que « les mythes sont faits en partie de thèmes de contes, ceux-ci préalablement humanisés ».

Je ne vois aucune raison pour distinguer radicalement les mythes des contes. Les uns et les autres sont faits des mêmes thèmes et ceux-ci ne résultent jamais, me semble-t-il, du jeu gratuit de l'imagination, mais correspondent toujours à une finalité. Finalité *logique* quand l'histoire rend compte (à sa manière) d'un usage dont l'origine ou le sens véritable ne sont plus compris; finalité *pratique* quand elle offre un exemple à suivre ou à éviter. Cela revient à dire qu'elle cherchait toujours à guider, soit l'intelligence, soit la conduite, même si elle se présente à nous dépouillée de sa conclusion primitive. Elle peut être traitée soit en mythe, c'est-à-dire donnée comme une réalité, soit en conte, c'est-à-dire intégrée à un schéma narratif terminé par une moralité immédiatement intelligible. La différence est dans la mise en œuvre, non dans les éléments. C'est pourquoi l'article de A. H. KRAPPE : *La légende d'Œdipe est-elle un conte bleu?* (*Neuphilol. Mitteil.*, XXXIV, 1933, p. 11) me paraît poser une question inutile, puisqu'il faudra recourir aux mêmes explications, quelle que soit la réponse qu'on lui donne.

On trouvera sur ce point quelques idées fécondes dans un livre bien démodé : le tome I de la *Mythologische Bibliothek*, qui fut fondée au début de ce siècle pour démontrer que tous les mythes illustrent la destinée des corps célestes et singulièrement, à l'origine, de la lune. LESSMANN, dans le manifeste de la collection (*Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1908), dit (p. 25) : « On a pris l'habitude de classer les sources de la façon suivante : mythes divins, légendes héroïques, contes. Mieux vaudrait adopter l'ordre que voici : mythes divins et *Märchen*, légendes héroïques, épopées, sources pseudo-historiques, traditions locales dans la mesure où elles sont d'origine mythique. »

II. (p. 110). Le caractère *psychique* de la femme-oiseau a été récemment mis en doute pour des raisons qui ne me paraissent pas suffisantes. DEMARGNE (*Bull. de corr. hell.*, LIV, 1930, pp. 204 sqq.) et E. KUNZE (*Sirenen, Ath. Mitteil.*, LVII, 1932, p. 124 sqq.) ont bien montré que, dans

l'art minoen, la femme ailée est associée à la Dame des Fauves. Mais cela n'implique pas qu'il faille récuser toute autre signification. Il me paraît impossible d'écarter les nombreux textes grecs qui prouvent quel rôle le vol et les ailes jouent dans les croyances de l'époque historique relativement aux âmes insatisfaites errantes autour des tombeaux (cf. E. BICKEL, *Homerischer Seelenglaube*, 1925, ch. 7). Kunze a étudié la Sirène de Praisos, du XI^e siècle, antérieure de trois siècles aux documents les plus anciens connus auparavant; il estime qu'entre la femme ailée empruntée à l'Orient et les utilisations helléniques dont nous n'avons pas de témoignage antérieur au VIII^e siècle, il y eut une longue lacune au cours de laquelle le type est tombé dans l'oubli. Une absence de documents permet-elle une affirmation si précise? Au surplus, si cela est vrai, la femme ailée a pu, dans l'intervalle, se charger de sens nouveaux, inconnus de la religion minoenne. Depuis ZWICKER et WEICKER, le matériel archéologique s'est enrichi et il a été mieux classé, mais leurs conclusions doivent leur solidité à une correspondance étroite entre textes et monuments. Les faits nouvellement découverts peuvent s'ajouter aux faits antérieurement connus, mais ne les contredisent point.

INDEX ANALYTIQUE

Afin de ne pas allonger démesurément cet index, on s'est abstenu d'y faire figurer, d'une part les noms propres qui ne sont mentionnés que d'une façon incidente, d'autre part les noms des héros de la légende thébaine : OEdipe, Laïos, Jocaste, etc. et la Sphinx. Les thèmes légendaires ont été relevés dans la mesure où la table des matières ne suffirait pas à renseigner un lecteur pressé. Pour les noms des auteurs anciens, cf. le relevé des textes commentés.

- Achéloüs*, père des Sirènes, 108.
Achéménès, 4, 236.
Achille, élevé en montagne, éprouvé par l'eau, 43, 44; rendu immortel, 61, 62; ses armes, 71, 242; à Scyros, 96, 158.
Acrisios, 4, 5, 15, 78, 160.
Acropole, 209, 212.
Acté, 204.
Adonis, 46, 47, 49.
Agamemnon, 158.
Agariste, 165.
Agélaos, 162.
Agrippine, 203-205.
Aition, plus net que le rite expliqué, 30, 44.
Alcidamas, 5.
Alcmène, 56, 165, 166, 172.
Aléos, 5, 13, 15.
Alexandre, meurtrier de son père, 75.
Alexandros, cf. *Pâris*.
Alexidamas conquiert sa fiancée, 165, 176.
Amphictyon succède à son beau-père, 157.
Amphion, 45, 94, 95, 97, 231.
Amphitryon tue son beau-père, 80, 166, 172.
Amulius persécute sa nièce, 39, 160.
Anaxandridès, 97.
Ancus Marcius, 157.
Andromède, émissaire sauvée, 182, 186.
Animal sauveur, 39, 40; reconnaît les enfants du clan, 41; bienfaisant, 233; perspicace, 235; élit les conquérants, 235-238.
Animaux (travestissements en), 140, 151; (transformation en), 174.
Anios exposé, 7, 9, 13, 38, 49.
Antée donne sa fille au vainqueur, 165.
Antésion, 99.
Anthestériades (collège des) à Rhodes, 170, 185, 186.
Anticharès d'Eléon, 97, 98.
Antigone, fille d'Eurytion, 80.
Antinoos, prétendant de Pénélope, 161, 162.
Antiope, 39, 94, 96, 97, 160, 230, 231.
Apatouries, 154, 170, 184.
Apellai, 184.
Apollon (arc d'), 71, 72.
Apollonios de Rhodes, 49, 50.
Apollonios de Tyane, 115, 143.
Apothésis, 18-23, 93, 103; à Thèbes, 28; à Sparte, 101.
Arcas (inceste d'), 191, 211.
Aréopage, xxxvi, 209, 212.
Arès envoie la Sphinx, 139.
Arion (le cheval), 209.
Aristarque, 87.
Aristée, élevé en montagne, 43; éducateur, 54.

- Aristippe*, 195.
Aristocratique (caractère) du mariage, 185.
Aristomène, 236.
Aristophane, 31, 32, 34, 46, 207, 208.
Aristophane de Byzance, xl ss.
Aristote, xxxii, |xliv, |42, 177, 178, 179, 180, 185.
Armes, valeur, 70, 239, 241; instruments de reconnaissance, 71; de probation, 71; symbole d'investiture, 75; valeur magique, 72, 242; 243; armes de Laïos, xlv, 69; d'Achille, Aréthoos, Ajax, Dolon, armes des vaincus maléfiques, 242, 243.
Arrhéphores, 47, 169.
Artémidore d'Ephèse, 193 ss.
Artémis, déesse des initiations, 47, 174.
Aslyage, 15, 16.
Atalante d'Arcadie, fille d'Iasios, exposée, 3, 28, 44, 174-5.
Atalante de Bœotie, fille de Schoineus, lutte avec Hippomène, 164, 168, 173-175.
Athéna (la fausse), 177-180.
Athènes, 23, 56, 91, 177-180, 196, 201.
Atrée, 158.
Augé, 3, 5, 12, 14, 37.
Augustin (saint), 114.
Aurore relevant Memnon, 122.
Aventurier, épouse une princesse, 159-167.
- Bacchiades*, 17-19.
Bacchylide, 139, 172.
Baiser (supplication par le), 205, 206.
Basilai, prêtres de Cronos, 83.
Basileia, fille d'Ouranos, 82.
Bâtards, 4; exposés, 36-38; divins, 38; succèdent à leur grand-père maternel, 159, 160, 186.
Baubo, 111.
Belléophon, 133.
Bias, 166.
Bikes, 107.
Broderie, probation nuptiale, 169-170.
Brutus, 197-202.
- Butin* tabou, 239; non chez Homère, 240; offert à un dieu, 241; à Sparte, 243.
- Cadmos*, 7, 94; incapable de régner, 77.
Calchas, 141, 142.
Callisto, 211.
Calycé, 42.
Calydon succède à son beau-père, 158.
Cauchemar, 112 sqq.
Cécité, 214 ss.; héros aveugles, 217.
Cécrops succède à son beau-père, 157.
César (inceste rêvé par), 202-205.
Char de Laïos, 89, 91, 95.
Chef de guerre et chef de paix, 188.
Chemin Fourchu, 87-91.
Chioné, 42.
Chiron éducateur, 43.
Chresmologue (Sphinx), 135.
Chrysispe, xlii ss., |91, |94, |95, |139.
Chrysispe d'Euripide, xxxix-xliii
Circé, 131, 148, 174.
Circumambulation, 22, 171, 181.
Cithéron, 23.
Cléobis et Biton, 230.
Cléomède disparaît dans un coffre, 56.
Clidème, 177, 178.
Clithènes, 165.
Cluvius, 203, 204.
Cocher de Laïos, 91.
Coffre des châtiments, 9 ss., 45; des ordales, 8, 9; de Deucalion, 57-61; coffre interdit, 46; des Arrhéphores, 47; de Démophon, 55; symbole du plongeon, 53; symbole du cercueil, 54.
Collège des Seize Femmes, 169-170.
Colone, xxxvi, 209-212.
Comatas disparaît dans un coffre, 56.
Conflit des générations, 67 ss., ch. II, 154, 165, 172, 213, 221, 224.
Conon, 7.
Conquérants nés d'un inceste adelpgique, 212-213.
Consécration (valeur ambivalente de la), 35, 183.
Corinthe, 17 ss., 23.

- Coupe enchantée*, 218.
Couroi, corai, 184.
Course, origine, 89; avec défi à mort, 89; efficacité immédiate, 155, 171, 181, 221; dans les probations nuptiales, 169-170.
Crateia, 195, 203.
Cronos détrône Ouranos, 81-82; détrôné par Zeus, 83-85; pierre de Cronos; Cronos *basileus*, 83.
Cycnos, 7 ss., 13, 42.
Cypsélé, assimilée au coffre, 21.
Cypsélos, 3, 13, 14, 16-22, 51.
Cyrus exposé, élevé en montagne, 3, 4, 5, 9, 13, 14, 21, 39, 40, 44.

Damasistratos, 88, 90, 91.
Dame de Midi, 115, 117, 130.
Danaé, 3, 5, 12, 14, 37.
Danaïdes, 184.
Danaos (bouclier de), 71; marie ses filles, 164.
Dédalies béotiennes, 176, 187.
Déguisements, 96 et cf. *Animaur*.
Déluge, 57-65.
Déméter, 208.
Démon de midi, 115.
Démons (questions des), 142, 143.
Démoniaques (énigmes), 149.
Démophon éprouvé par le feu, 56, 61.
Dépayement des enfants exposés, 45, 50-51.
Deucalion, 3, 9-11, 49-50, 57-65.
Devinettes, 141.
Didon, 74.
Diomède succède à son beau-père, 158.
Dionysiades (collège des) à Sparte, 170.
Dionysos exposé, 3, 7, 38; élevé en montagne, 43, 49; épreuves, 53, 54, 63; plongeon, 44, 96; envoie la Sphinx, 139; cf. *Eurypyle* et *Thoas*.
Dioscures, 230-232.
Dircé, 39, 96-98, 160.
Dorieus, 97, 98.

Education en montagne, 43-45.
Èlès, 80.
Ètion, 17-21, 51.
Egée, 81, 99.
Egides, 99-101.
Egiste, 45, 161.
Ekthésis, 28.
Election des rescapés, 57.
Electryon, 80, 166, 172.
Eléon, 97-98.
Elie, 41, 233-238.
Emissaires, 29-36, 182-183.
Empreinte (danger de laisser son), 207.
Empuse, 111, 115, 117, 118, 143.
Endymion, 89.
Enipeus, 38, 42.
Enlèvement de la fiancée, 170, 172; en char, 181.
Epéios, 89.
Ephialtès, 110, 114.
Erichthonios, 46, 49, 56, 209-211, 236.
Erinyes, 110, 111; ne poursuivent que les hommes, 117; Erinyes maternelles et paternelles, 73; de Pénélope, 161; de Laïos et d'Œdipe, 99-103.
Eschyle, XXXIX-XLV, 2, 14, 15, 85, 87, 90, 95, 125, 133, 134, 193, 216.
Esclave fugitif, 183.
Eson, 158.
Etearchos, 11-12.
Étéoboutades (trident des), 71.
Éléonos, xxxvi
Euénos, 79, 165, 172, 191.
Eumolpe éprouvé par l'eau, 42.
Euripide, xxxix-xlvi, 2, 15, 16, 25, 38, 44, 77, 87, 88, 90, 96, 108, 134, 206, 209, 210, 215.
Euryalos, 81.
Eurypylos, fils de Dexamenos, 46-49, 56.
Eurypylos, fils de Téléphe, 49.
Eurytion, 80.
Eurytos, 71, 72, 80, 165.
Evadna, 45.
Exogamie, 157.
Exposition, ch. I et pp. 219, 226, 235.

Fabius Rusticus, 203.

Echidna, 108, 138.
Echion, 94.

- Famille* (hostilité envers la), 45, 56-7, 222.
- Faune*, 114.
- Féminine* (hérédité), 154-157, 224 ss.; par la fille, 159-160; par la veuve, 161-163.
- Fiancée* livrée à un monstre, 181.
- Furtifs* (mariages), 181.
- Γάμος* (γάμος), 186.
- Généalogies* mythiques : toutes récentes, 158.
- Gilgamesh*, 4, 39, 64, 236.
- Guerre* (chef de), 167, 188.
- Hadès* envoie la Sphinx, xvi, 139.
- Harpyies*, 110, 111.
- Hécube* (songe d'), 16, 44.
- Hémithéa*, 7.
- Hémon* ravi par la Sphinx, 123.
- Héra* envoie la Sphinx, xl; et le lion de Némée, 139; (prairie de), xlii; Gamélia, Gamostolos, Téléia, xlii, 176, 184, 187; nuptiale à Olympie, 169-170.
- Héraklès* vainqueur du serpent, 41; vainqueur d'Eurytos, 80, 165; lutte contre Zeus, 89; scythe, 71, 131.
- Hermès*, dieu des initiations, 44, 167; père d'Orion, 209.
- Hérodote*, xlii, 5, 11, 13, 14, 16-22, 26, 39, 97-101, 165, 177-180, 195-201.
- Hésiode*, 80, 83, 84, 94, 107-108, 145, 166, 213, 214.
- Heures* éducatrices, 43.
- Hiérogamies* de printemps, 131, 176-177, 180, 181, 185, 221; avec la Terre, 208; du tyran, ch. VI.
- Hippé*, 45.
- Hippias*, 196-202.
- Hippoclide*, 18.
- Hippodamie*, xliii, 78, 79, 86, 166, 168-170, 172, 175.
- Hippolyte*, 81.
- Hippomène*, 164, 168, 173-175.
- Hippochoos*, 6.
- Homère*, xliiv-xlv, 19, 20, 38, 39, 44, 45, 69-77, 87, 91, 116, 128-129, 131, 134, 141, 142, 153, 158, 161-163, 167, 174, 184, 186, 205, 207, 214, 216, 217, 239-243.
- Hylléens* (trépieds des), 71.
- Hypsipyle*, 47-51, 230.
- Iamos*, 45.
- Icarios*, 161, 162, 164, 172.
- Idas*, 168.
- Ilia* cf. Rhéa Silvia.
- Ilyrios*, 236.
- Inceste* (tabou de l'), 190, 219; adelphique, 191, 212-213; père-fille, 165, 191; mère-fils xii, 191-213; associé à la succession par meurtre, 80.
- Incube*, 118 ss.
- Incubo*, 114.
- Incubus*, 114, 118.
- Initiations*, 43-45, 51, 53, 54, 150; (solidarité des), 154, 168, 222, 224, 227; initiations féminines, 47, 169, 170.
- Ino*, 7, 94.
- Inuus*, 114.
- Investiture* (liturgie d'), 168.
- Io* (rêves d'), 193.
- Iole*, 165.
- Iphianassa*, 166.
- Iphiclos*, 166-167.
- Jason*, 43 ss., 80, 158, 230.
- Joute* pour le pouvoir, 71, 78, 79, 84, 92; pour une fiancée, 164-173; avec la fiancée, 164, 173-175.
- Jumeaux*, 37, 42, 230-233.
- Kaineus*, 19.
- Kères*, 110, 111.
- Kopreus*, 25.
- Krétheus*, 38 ss.
- Krisamis*, 234.
- Labda*, 17-21.
- Labdakos*, 20, 21, 27, 94, 95.
- Laërte* incapable de régner, 75; méprisé, 76; roi des bois, 77.
- Laos* (étymologie de), 27.
- Lamies*, 111.
- Laodamie*, 182.

- Léda* au cygne, 122.
Leitos, 95.
Leucade, cf. *Plongeon*.
Leucarion, 64.
Litotes légendaires : du mépris des vieillards, 76; du parricide, 81, 87 ss.; de la succession par meurtre, 87; des embûches de la Sphinx, ch. III.
Locriennes (expiation des), 32.
Loup (le), 95-97, 238.
Lucain, 41.
Lugaid, 191.
Lutte pour le pouvoir, ch. II; contre un monstre, ch. III et p. 180; à mort pour le pouvoir, 78-89; à mort pour une fiancée, 165 ss.; avec la fiancée, 164, 173-5.
Lycas, 96.
Lycomède, 96.
Lycos, 25, 39, 95-97, 160, 161.
Lycurgue le législateur, 96; l'Edonien, 44.
Lysimaque, 132, 219.
Malalas, 15.
Mariage par groupes, 154; *beena*, 157; collectifs, 170, 185; aristocratiques, 185; lié à la conquête, 226.
Marpessa, 79, 165, 168, 172.
Matriarcal, 156.
Μεγαρίται (σπίγγες), 124-425.
Mélapous, 26, 155, 166-7.
Mélanippe, 14, 45, 230.
Méléagre, 61.
Mélicé, 195.
Ménécée, père de Jocaste, 85.
Ménélas, 158.
Ménéphron (inceste de), 191, 211.
Ménoïlès, 25.
Meurtre cf. succession.
Moires, 111.
Moïse, 4, 59.
Monstres brûlés, 23; exposés, 36.
Monstre (combat contre le), ch. III; (énigmes du), ch. IV; monstre triple, 182; (fiancée du), 182.
Morale (la) dans la création mythique, 227 ss.
Mormo, mormolyce, 111.
Mort simulée, 51-55; 222, 227.
Musicienne (Sirène), 111 ss.; (Sphinx), 133 ss., 140.
Mutilation volontaire, 214-217.
MYRMIDONS d'Eschyle, XLII.
Myrrhine, 178.
Myrtille, 78, 86, 91.
Naïades éducatrices, 43.
Nauplios, 6.
Nectanebo, 75.
Nélée, 38, 42, 45, 166.
Némi (rite de), cf. *Succession*.
Néoptolème, 158.
Néréides éducatrices, 53.
Néreus, 6.
Néron (inceste de), 203-205.
Nicolas de Damas, 15, 18, 24, 88, 92, 96, 187.
Noé, 10, 11, 59-65.
Nubile (classe), 184-185.
Numa succède à son beau-père, 157.
Nuptiales (énigmes), 145 ss.; (probatons), 161-187; char nuptial, 170-187.
Nymphes éducatrices, 43-44.
ŒDIPE d'Euripide, XXXIX-XLIII.
ŒDIPODIE, XLIII-XLVI, 126, 135, 138.
ŒNOMAOIS d'Euripide, XL-XLVII.
Œnomaos, 74, 78-80, 84, 86, 87, 89, 91, 95, 165, 173, 191.
Œnone, 44.
Oinoé, 50.
Oiolycos, 99.
Oiseaux des plongeurs de Leucade, 34; de Stymphale, 110.
Olympie, 21, 51, 84, 169-170.
Oncle, ennemi de sa nièce, 38, 40, 160.
Ophiogènes, 41, 236.
Oppien, 45, 53-54.
Oracles dans les légendes d'expiation, 2, 5, 13, 22, 29; dans le conflit des générations, 78, 81, 85; trompeurs, 198-200; de Laïos à Eléon, 97, 98, 103.
Ordale judiciaire, 8; de légitimation, 8, 41, 42; de la mère coupable, 22; des maléfiques exposés, 22; de l'émissaire, 32 ss.; du plongeur, 33 ss.; par l'eau, 11 ss., 41, 42; du déluge, 59; par saut ou emmurement, 207; par la Terre, 207-218; par l'animal du clan, 41, 235-238.

- Ouranos* détrôné par Cronos, 81, 82, 84, 85.
Ovide, 61, 62, 64 ss., 164, 173, 174.
Paix (chef de), 167, 188.
Pallène, 165.
Pan, 114, 118.
Pâris exposé, 3; élevé en montagne, 44.
Parricide, ch. II et p. 219.
Parthénios (mont), 5.
Patroclide, 18.
Pédérastie, XLII ss., 139, 219.
Pélée incapable de régner, 76, 77; succède à son beau-père, 80, 158; le tue, 172; lutte contre Thétis, 164, 168, 174; arrête l'immortalisation d'Achille, 62.
Pélias exposé, 38, 42, 45; en conflit avec Jason, 80.
Pélops, XLII ss., 74, 78, 79, 84, 86, 87, 89, 95, 105, 158, 168, 175.
Pendaison, 215.
Pénélope et la royauté en Ithaque, 161-164; (toile de), 170; (mariage de), 172.
Périandre, 195-203.
 Πηρός, 217.
Pérô, 166.
Persée, 4, 5, 13, 38, 46, 56, 63, 88, 105, 106, 133, 160, 183, 186, 230, 236.
Pharmakoi cf. *Emissaires*.
Pharmakos (héros), 30.
Phénix (le), 19.
Phérécyde, 91, 165.
Phérès incapable de régner, 77.
Phikion, 107, 127.
Philoctète (arc de), 71.
Phiz, 107, 112.
Phorbas, 79, 84, 85.
Phronimé, 11 ss.
Phyé, 177-180.
Phyllis, 55-56.
Physcoa, 169.
Pici, 107.
Piédestal de la Sphinx, 136, 137.
Pierres génératrices, 10, 11, 61.
Pindare, XLIII, 73, 94, 133, 165.
Pindos, 237.
Pisandre, XLV ss.
Pisistrate (imposture de), 155, 177-180.
Platon, 201, 202.
Plein air (conception et naissance en), 45.
Pline, 233, 238.
Plongeon des émissaires à Leucade, 33, 34, 35; cathartique, 52; de probation, 53; de Deucalion, 62-64; de Dionysos, 44, 96.
Plutarque, 36, 89, 170, 181, 202 ss., 239-243.
Poirier de Colone, 210.
Polyen, 178-180.
Polypoitès ou *Polyphontès*, 91.
Poplifugia, 89.
Portia (énigmes de), 146.
Posidon amoureux de Pélops, XLIII; père du premier cheval, 208-212; père d'Orion, 209.
Probations des adolescents, 43-45, 54; des chefs, 140, 151, 168, 181, 189; nuptiales, ch. V et p. 221.
Proitos, 39, 160, 161, 166.
Prolifération des thèmes, 219.
Promenade en char, 175, 187.
Protogénie, 11.
Psychanalyse, 190-192, 228, 229.
Psylles, 41, 236.
Ptolémée Soter, 3, 235, 236.
Pyrrha, 10, 60 ss.
Pyrrhus, 61.
Razzia d'habilitation, 154, 167, 169, 181.
Reconnaissance (moyens de), XLIII, xx; d'Œdipe, 24, 25.
Regifugium, 89.
Reine héréditaire, 167-186.
Rêve révélateur, 193; érotique, 201 ss.; du tyran, ch. VI.
Rhêa Silvia, 3, 39, 42.
Rhêsos éprouvé par l'eau, 42; élevé en montagne, 43.
Rhodopis, 236.
Rhoïd, 7, 12, 13, 49.
Roche de la Semence, 210, 211.
Roi vieilli et méprisé, 75 ss.; dans l'*Odyssée*, 76; électif, 167-186; cf. *probations royales et succession*.
Romulus et Rémus exposés, 4, 38, 39; éprouvés par l'eau, 42.

- Saba* (énigmes de la reine de), 146.
Salmonéus, 160.
Samson (énigme de), 152.
Sargon, 4, 40.
 Σιμωνὶ ὁδός, cf. *Chemin Fourchu*.
Scyphios (le cheval), 209.
Sémélé, 3, 7, 12-14, 37, 94.
Sémiramis, 4, 39, 40, 44.
Servius Tullius succède à son beau-père, 157.
Sévéchoras, 4.
Sicyone, 23, 25.
Silvains, 114.
Sirènes, 108, 110, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 128, 129, 131, 148, 173.
Sisyphé, 160, 161.
Sithon, 165.
Socrate d'Argos, 135.
Solidarité des initiations, 184.
Sophocle, xxxii, xlii, 2, 14, 16, 25, 26, 38, 39, 44, 46, 71, 86, 88, 89, 90, 94, 134, 155-6, 192-3, 201, 209, 210, 211, 212, 215, 216.
Sosiphane le tragique, 85.
Souillure, 18.
Sparte, xxxvi, xxxviii, 23, 51, 55, 197-103, 181.
Spartes (les), 94.
Sperme, 209-11.
Sphiz, 107.
Staphylos, 7, 48, 49.
Strabon, 33, 34, 41.
Striges, 111.
Succession par meurtre, ch. II et pp. 221, 222, 226, 227, 229.
Suétone, 202 ss.
Suicide par vengeance, 73, 74.
Supplication, 205, 206.

Tacite, 203.
Tarchétus, 170.
Tarquin le Superbe succède à son beau-père, 157.
Télamon succède à son beau-père, 157.
Télégone tue son père, 75, 77, 81.
Télémaque (probation de), 71, 81, 161-163.
Télèphe exposé, 3, 5 ss., 9, 39; élevé en montagne, 44, 56, 63; près d'épouser sa mère, 211, 230, 242.

Tennès subit l'épreuve du coffre et menace son père, 7 ss., 12, 13, 50.
Terre, mère des monstres, 103 ss.; (union avec la), 192-213; (baiser à la), 205, 206; (objets lancés à la), 207; (ordalie par la), 206-208; mère du premier cheval, 208; d'Erichthonios, 209; d'Agdistis, 209; d'Orion, 209.
Teucer succède à son beau-père, 157.
Teumesse (renard de), 138.
Teuthras, 6.
Thébaïde, xlii, 218.
Thèbes, 28, 107, 108, 132, 133.
Thémison, 11.
Théodecte de Phasélis, 145.
Théonoé, 94.
Théras, 99.
Thersandre, 99, 100.
Thésée, 81, 96.
Théti éprouve ses enfants, 61, 62; lutte contre Pélée, 164, 168.
Thisbé (trésor de), 127.
Thoas, 47-51.
Thomas d'Aquin, 114.
 Θορξίνος πέτρος, 210.
Thoutmès IV (rêve de), 116.
 Θορξίνοια, 70.
Tisamène, 99.
Tile Live, 31, 35, 36, 197, 201, 202, 239.
Triton (probations féminines du lac), 170.
Trophée, 72 ss., 243.
Turandot (énigmes de), 146, 173.
Typhon, 107, 108, 113, 114.
Tyró, 14, 38, 39, 160, 230.

Ulysse, xlii, 71, 81, 110, 111, 124-131, 162-164, 172, 174.
Um-Napishti, 64-66.

Valerius Flaccus, 48, 49, 50, 61.
Victoire maudite, 74, 75, 85-87.

Zéthos, 45, 94, 96, 97.
Zeus élevé en montagne, 43 ss.; détrône Cronos et lutte contre Héraclès, 83-89; *téleios*, 184.
Zoolâtriques (croyances), 238.

Principaux passages commentés

APOLLODORE :	
Bibl., II, 7, 6, 7 (philtre de Nessus)	210
Bibl., III, 5, 8, 4 (Sphinx musicienne)	134
Bibl., III, 15, 4, 1 (Eumolpe éprouvé par l'eau)	42
APOLLONIOS de Rhodes :	
I, 621-2 (coffre de Thoas)	49
ARISTIPPE cf. DIOGÈNE LAERCE.	
ARISTOPHANE :	
Grenouilles 1190 (souffrances d'Œdipe)	46
ARISTOTE :	
Constitution des Athéniens, 14, 4 (imposture de Pisistrate)	177-180
ARTÉMIDORE :	
Oneirocriticon, ch. 79 (union avec la mère)	193 sqq.
ATHÉNÉE :	
Banquet des Sophistes, X, 451 F (énigme de Théodecte de Phasélis)	145
Banquet des Sophistes, XI, 465 E F (fragment de la Thébaïde)	218
Banquet des Sophistes, XIII, 602 C (expiation d'Epiménide)	32
Banquet des Sophistes, XIII, 609 C (imposture de Pisistrate)	177-180
CLIDÈME :	
Retours (VIII), cf. Ath., XIII, 609 C.	
DIOGÈNE LAERCE :	
I, 96 (inceste de Périandre)	195
DION CASSIUS :	
XXXVII, 52 (rêve de César)	203
LXII, 14, 1 et 28, 5 (inceste de Néron)	204
ELIEN :	
La nature des animaux, x, 48 (histoire de Pindos)	237
Epigramme du tombeau d'Œdipe	213
Etymologicum magnum :	
s. v. βλαίσος	20
Etymologicum magnum :	
s. v. Λευκαρίων	64
ESCHYLE :	
Sept, 541-3 (bouclier de Parthénopée)	125
Argument byzantin des Sept	XXXIX-XLVII

EURIPIDE :

<i>Iphigénie à Tauris</i> , 811-826 (reconnaissance)	XLIV
<i>Œdipe</i> , cf. Scol. <i>Phén.</i> , 61.	
<i>Oreste</i> , 987-994 (Pélops vainqueur maudit)	87
<i>Phéniennes</i> , 41-42 (rixe)	90-91
<i>Phéniennes</i> , 47 ss. et 1505-7 (Sphinx musicienne)	134
Arguments des <i>Phéniennes</i>	XXXIX-XLVII
<i>Rhésus</i> , 926 ss. (épreuve par l'eau)	42
<i>Rhésus</i> , 179 ss. et 469 ss. (butin offert aux dieux)	243

HÉRODOTE :

I, 60 (imposture de Pisistrate)	177-180
IV, 154 (ordalie de Phronimé)	11
V, 43 (oracles de Laïos)	97 ss.
V, 92 (Cypsélos)	16 ss.
VII, 107 (Hippias à Marathon)	196 ss.
I, 53, 55, 66; III, 30 et 64, 57-8, 124; IV, 84, 132, 164; V, 56;	
VII, 37, 133, 140-141, 189, 20 (oracles trompeurs)	198

HÉSYPHIUS :

s. v. Βίχαζ	107
s. v. ἐκ λάρνακος νόθος	37
s. v. Σφιγγός πράγματα παρέχων	125

HOMÈRE :

<i>Iliade</i> , VI, 25 (Boucolion et Abarbarée)	45
<i>Iliade</i> , II, 875; IV, 457, V, 25, 164, 321, 615; VI, 28, 67, 416;	
VII, 77, 136 ss.; XI, 100, 101, 110, 373, 580; XIII, 182-202, 260,	
579, 619, 641; XV, 343, 499-501; XVI, 64, 130, 559 ss., 663 ss.,	
750 ss.; XVII, 91, 122, 162 ss., 693; XVIII, 82 ss., 130 ss., 192;	
XIX, 14; XXII, 258, 375-7 (valeur des armes)	240-243
<i>Odyssée</i> , XIX, 218 ss.; XXIII, 176 ss.; XXIV, 331 ss. (recon-	
naissance d'Ulysse)	XLIV
<i>Odyssée</i> , I, 189 ss.; XI, 187; XVI, 139; XXIV, 205 ss. (Laërte	
méprisé)	76, 77
<i>Odyssée</i> , XI, 495 ss. (incapacité de Pélée)	76
<i>Odyssée</i> , XI, 271-280 (Epicaste chez les morts)	69-80
<i>Odyssée</i> , XXI, 114 ss. (arc d'Ulysse)	71
<i>Odyssée</i> , XII, 51-2 (Ulysse lié debout au mât)	124
<i>Odyssée</i> , I, 386-7, 395; II, 335-6; XV, 552; XVII, 364 ss.; XVIII,	
266 ss.; XIX, 112, 530 ss.; XX, 318 ss. (Pénélope et la royauté	
en Ithaque)	161-163
<i>Odyssée</i> , XIX, 109 (θαλερός γάμος)	186

HYGIN :

Fable 7 (Antiope mariée à Lycos)	39
Fable 67 (Ménéitès reconnaît Œdipe)	25
Fable 253 (inceste de Ménéphron)	211

LYCOPHRON :

<i>Alexandra</i> , 41 (rivalité de Zeus et d'Héraclès)	84
--	----

NICOLAS DE DAMAS, cf. Index analytique.

ŒDIPODIE (Hémon)	126
----------------------------	-----

OPPIEN :		
	<i>Chasse</i> , IV, 237 (épreuves de Dionysos)	53, 54
OVIDE :		
	<i>Héroïdes</i> , XV, 166-170 (Deucalion à Leucade)	62-65
	<i>Métamorphoses</i> , I, 319 (esquif de Deucalion)	10
	<i>Métamorphoses</i> , VII, 387 (Ménéphron)	211
	<i>Métamorphoses</i> , X, 559 ss. (Atalante)	173-175
	<i>Métamorphoses</i> , XII, 527 (Kaineus)	19
PALAIIPHATOS :		
	<i>Incredibilia</i> , LI (naissance d'Orion)	209
PARTHÉNOS :		
	XVII (inceste de Périandre)	195
PAUSANIAS :		
	V, 7, 10 (lutte entre Cronos et Zeus)	84
	V, 11, 2 (Sphinx d'Olympie)	125
	IX, 26, 2, 3 (roman de la Sphinx)	132
	IX, 17, 3 (tombeau d'Antiope)	231
	X, 14, 2-4 (histoire de Tennès)	8
PINDARE :		
	<i>Olympiques</i> , II, 74 ss. (Erinyes du père)	73
	<i>Olympiques</i> , IX, 65 ss. (Deucalion)	11
PISANDRE :		
	(Résumé de) = <i>Scol. Phén.</i> , 1760, XXXIX- XLVII, 25, 70-73, 87-91, 95, 135, 137-139, 187.	
PLATON :	XXXIX-XLVII	
	<i>Cratyle</i> , 314 A (Sphinx)	107
	<i>République</i> , IX, 571 B (rêve du tyran)	201
PLUTARQUE :		
	<i>Apopth. des Lacéd.</i> , 228 F (butin tabou)	243
	<i>Banquet des Sept Sages</i> , II, 146 D (inceste de Périandre)	196
	<i>César</i> , 32, 723 E (rêve de César)	202 ss.
POLYEN :		
	<i>Stratagèmes</i> , I, 21, 1 (imposture de Pisistrate)	177-180
SOPHOCLE :		
	<i>Electre</i> , 509 ss. (Pélops vainqueur maudit)	86
	<i>OEdipe-Roi</i> , 800 ss. (rixe)	90
	<i>OEdipe-Roi</i> , 977 ss. (rêves)	192
	<i>OEdipe-Roi</i> , 1198, 1210 (Sphinx musicienne)	134
	<i>OEdipe-Roi</i> , 1331 (mutilation volontaire)	214
	<i>OEdipe-Roi</i> ; 1398-9 (carrefour)	91
STRABON :		
	X, 9, p. 452 (inculpés de Leucade)	33
SUÉTONE :		
	<i>César</i> , 7 (César embrasse la Terre)	202 ss.
	<i>Néron</i> , 22, 28, 46 (Néron acteur; inceste)	203, 204
SUIDAS :		
	s. v. Μεγαροικαί σφιγγς;	124
THÉBAÏDE, cf. ATHÉNÉE, XI, 465 E F		218
TITE-LIVE :		
	I, 56 (Brutus baise la Terre)	197-202
	V, 30 (sol de Véies maléfique)	239

TZETZÈS :

<i>Chiliades</i> , V, 729 (expulsion du <i>pharmakos</i>)	31
ad <i>Lyc. Alex.</i> , 41 (Héraclès lutte contre Zeus)	84

VALERIUS FLACCUS :

<i>Argonautica</i> , II, 245-305 (évasion de Thoas)	48 ss.
---	--------

XIPHILIN :

LXI, 11, 4 (inceste de Néron)	203
---	-----

Scoliaſtes d'ARISTIDE :

560, 18 (Œdipe protecteur d'Athènes)	212
--	-----

Scoliaſtes d'ARISTOPHANE :

<i>Grenouilles</i> , 730 (<i>pharmakos</i>)	31
---	----

Scoliaſtes d'EURIPIDE :

<i>Phéniennes</i> , 26	65, 93
<i>Phéniennes</i> , 61 (fragment d' <i>Œdipe</i>)	XLI, 215
<i>Phéniennes</i> , 1010 (fragment de SOSPHERE)	85
<i>Phéniennes</i> , 1760, cf. Pisandre et	126

181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250

TRADUCTION DES TEXTES CITÉS

La traduction des textes grecs, latins et allemands cités par Marie Delcourt dans le corps de l'ouvrage, ainsi que les notes explicatives, sont dues à M. l'abbé A. Wartelle, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

Page XXXII, ligne 19 : en dehors de la tragédie (Aristote, *Poétique*, 15, p. 1454 b 7).

Page XXXVI, note 1 : [le texte allemand est traduit avant d'être cité].

Page XXXIX, ligne 10 : Pisandre raconte que... — Voilà ce que dit Pisandre.

Page XLI, ligne 22 : ...où *ayant tué* a pour sujet *Œdipe*.

Page XLI, ligne 27 : Dans l'*Œdipe*, ce sont les serviteurs de Laïos qui aveuglent *Œdipe* : « nous, appuyant à terre le fils de Polybe, nous lui arrachons les yeux, nous lui écrasons les prunelles. »

Page XLII, ligne 18 : dans la prairie d'Héra, sur le rocher du Cithéron.

Page XLIII, note 1 : elle ignore que c'est son fils.

Page XLIV, ligne 1 : cette reconnaissance (*Anagnorismos*), et plus particulièrement la deuxième étape de celle-ci, faite par des objets qui permettent l'identification du personnage et qui ont appartenu à l'enfant exposé, est aussi étrangère à l'épopée qu'elle est courante dans le drame.

Page XLIV, dernière ligne, & XXI, première ligne : elle ignore *que c'est son fils*, au lieu de : *que c'est le meurtrier de Laïos*.

Page XLV, note 1 : poète épique lui aussi (comme son père), il a écrit en soixante livres de vers épiques une histoire variée qu'il fait commencer aux noces de Zeus et d'Héra, et d'autres ouvrages en prose.

Page XLVI : scholies au vers 1760 des *Phéniennes* :

Pisandre raconte qu'en raison de la colère d'Héra la Sphinge fut envoyée, des régions les plus reculées de l'Éthiopie, aux Thébains, parce qu'ils n'avaient pas infligé de châtement à Laïos qui s'était rendu coupable d'impiété en se laissant aller à l'amour criminel de Chrysisse, qu'il avait enlevé de Pise.

Or, la Sphinge, d'après la tradition, était un monstre à queue de serpent, qui enlevait petits et grands pour les dévorer, et parmi ceux-ci Hémon le fils de Créon et Hippios fils de cet Eurynomos qui avait combattu les Centaures. Eurynomos et Eionée étaient fils de Magnès, fils d'Éole et de Phylodikè. Or Hippios, qui était un hôte de passage, fut mis à mort par la Sphinge, et Eionée le fut par Oenomaos, de la même façon que les autres aussi, les prétendants.

C'est Laïos le premier qui a conçu cet amour défendu. Chrysisse, sous le coup de la honte, se tua de son épée. Alors Tirésias, sachant en tant que devin que Laïos était haï des dieux, voulait le détourner du chemin qui mène à Apollon, et l'invitait plutôt à offrir un sacrifice à Héra,

la déesse présidant au mariage ; mais Laïos ne prenait pas Tirésias au sérieux. Il s'en alla donc, et fut tué dans le chemin étroit (ou : au carrefour), lui et son cocher aussi, après qu'il eut frappé Œdipe de son fouet. Après les avoir tués, celui-ci les enterra avec leur manteau, mais il prit à Laïos son baudrier et son épée et se mit à les porter. Il fit retourner le char pour le donner à Polybos. Ensuite, après avoir résolu l'énigme, il épousa sa mère. Après quoi il se préparait à aller offrir des sacrifices sur le Cithéron, accompagné de Jocaste montée avec lui sur son char : quand ils arrivèrent à cet endroit fameux du carrefour, il se le rappela, indiqua l'endroit à Jocaste et lui montra le baudrier. Elle fut bouleversée, mais ne dit rien cependant, car elle ne savait pas qu'il était son fils. Après cela, arriva de Sicyone un vieux pâtre de chevaux qui lui raconta toute son histoire, comment il l'avait découvert et emporté et donné à Ménélope, et en même temps il lui montrait ses langes et les agrafes, et finalement il lui réclama la rançon pour sa vie. C'est ainsi que tout fut connu.

On dit qu'après la mort de Jocaste et après qu'il se fut aveuglé, il épousa une jeune fille, Euryganè, de laquelle lui naquirent quatre enfants.

Voilà ce que dit Pisandre.

D'après les auteurs de l'*Œdipodie* [aucun ne s'exprime ainsi à propos de la Sphinx] : « Mais celui qui est encore le plus beau et le plus désirable, / C'est le fils aimé de l'irréprochable Créon, le divin Hémon ». — Et l'on dit que ce n'était pas un monstre, comme la plupart le pensent, mais une diseuse d'oracles qui proposait des énigmes aux Thébains et faisait périr nombre d'entre eux quand ils interprétaient ses oracles à contresens.

Page XLVII : Second Argument des *Phéniciennes*.

Laïos revenant de Thèbes aperçut en chemin Chrysis, le fils de Pélops. Enflammé d'amour pour lui, il voulait le faire venir à Thèbes avec lui. Mais comme celui-ci le lui refusait, Laïos l'enleva, à l'insu de son père. Ce dernier, après s'être longuement lamenté sur la perte de son fils, apprit plus tard ce qui s'était passé, il maudit alors le ravisseur (ou : l'auteur de la mort de son fils), en lui interdisant d'avoir des enfants, ou, s'il devait en avoir, en le condamnant à devoir être tué par son fils.

Argument d'Aristophane de Byzance.

L'expédition contre Thèbes de Polynice accompagné des Argiens, la perte des deux frères Polynice et Étéocle, et la mort de Jocaste. Le sujet de cette pièce se trouve chez Eschyle dans les *Sept contre Thèbes*, à l'exception du personnage de Jocaste.

+ ... sous l'archontat de Nausicratès ...

... deuxième rang : Euripide ...

... a composé une pièce sur ce sujet. De fait, ces événements, Oenomaos, Chrysis et ... est conservé. Plus vraisemblablement : (n') est (pas) conservé +

Le chœur est composé de femmes de Phénicie (ou : de Phéniciennes)

C'est Jocaste qui récite le prologue.

Page 8, ligne 3 : à cause de sa chasteté et parce que c'était son petit-fils.

Page 8, note 1 : couper avec une hache de Ténédos.

Page 9, ligne 25 : dans une *larnax* (arche ? caisse ?) ou une *kibôtos* (un coffre).

Page 11, ligne 16 : un Zeus petit enfant.

Page 11, note 1 : *Olympique* IX, 65 ss. : Pyrrha et Deucalion, descendus du Parnasse, bâtirent d'abord leur demeure, et, sans l'aide de la couche nup-

tiale, furent à l'origine d'une descendance née des pierres, un peuple tout pareil.

Page 14, note 4 : *Sept contre Thèbes*, 748 : que, mourant sans enfant, il sauverait la cité.

Page 17, ligne 26 : au dème ou Étéon avait sa demeure.

Page 18, ligne 22 : dès que la mère eut mis au monde son enfant.

Page 19, ligne 8 ss. : Étéide (fils d'Étéon) et non Étéionide (descendant d'Étéon), ... Deucalide (fils de Deucalion, ou de Deucalos) pour Deucalionide (descendant de Deucalion).

Page 19, note 4 : Kaineus ou le Phénix.

Page 20, note 1 : la traduction est donnée dans le texte.

Page 23, note 1 : Scholie au v. 26 des *Phéniciennes* : Eux, ils jetèrent OEdipe à la mer (dit-on), après l'avoir mis dans un coffre ; il aborda à Sicyone, et y fut élevé. *Ibid.*, v. 28 : certains [mythographes] disent que, mis dans un coffre et jeté à la mer, l'enfant fut rejeté sur le rivage de Corinthe. — Hygin, *Fab.* 66 : Periboca, l'épouse du roi Polybos, comme elle lavait des vêtements à la mer, recueillit, avec l'accord de Polybos, OEdipe qui avait été exposé.

Page 28, lignes 7 & 26 : *apothésis, ekthésis* : l'exposition des enfants. Le premier mot évoque plutôt l'abandon, le second l'exposition proprement dite, mais le sens est le même.

Page 31, ligne 22 : le plus difforme de tous, ils le conduisaient comme à un sacrifice.

Page 31, note 2 : Scholie au v. 730 des *Grenouilles* : les misérables et ceux que la nature avait maltraités, ils les sacrifiaient, pour écarter la sécheresse et la famine.

Citation de V. Gebhard : les scholies d'Aristophane se réfèrent à des gens de la provenance la plus basse, à des mauvais sujets, qui ne sont bons à rien, à des estropiés, pour qui la nature était une marâtre.

Page 36, note 1 : Tite-Live, 37, 37 : ils le mirent vivant dans un coffre qu'ils portèrent à la mer pour l'y abandonner.

Page 38, note 1 : Un proverbe disait : « Dieu le voulant, on pourrait naviguer même sur une claie », ce qu'Aristophane convertit en : « Pour un profit on naviguerait même sur une claie. »

Page 45, note 3 : *Iliade*, VI, 25 : Alors qu'il était au pâturage avec ses moutons, il partagea l'amour et la couche [de la nymphe]. Dernière ligne : « étant montée à l'étage supérieur ».

Page 46, note 1 : au cours de l'hiver.

Page 47, note 1 : *kistè* : corbeille ; *kibôtos* : coffre ; *teuchos* : vase, urne.

Page 49, ligne 7 : Apollonios de Rhodes, I, 621-622 : dans un coffre profond elle l'abandonna à la dérive de la mer : peut-être trouverait-il le salut ...

Page 54, ligne 17 : *téleutan* : finir (mourir) = *téleitschai* : être accompli (être initié).

Page 60, note 1 : *têbâ* (hébreu) = *kibôtos* (grec) : arche (de Noé), ou *thibè* (grec) : corbeille (de Moïse). *Larnax* (grec) : caisse, coffre.

Page 61, ligne 27 : les pierres — les gens (hommes nés des pierres : jeu de mots en grec).

Page 62, fin de la note 2 de la page 61 : parce qu'elle a subi un traitement indigne d'elle.

Page 64, note 1 : *Étym. Magn.*, page 561 : Leucarion, par transposition (de lettre) Deucalion, et Leucadion, par changement du d en r : Leucarion. Le texte est probablement altéré et le premier mot doit être Leucadion.

- Page 69, ligne 2 en bas : Lui (Œdipe), après avoir dépouillé son père, épousa (sa mère).
- Page 70, lignes 5 & 14 : *exénarixas* : ayant dépouillé (un mort, un ennemi tué) ; *sylésas* : ayant dépouillé ou pillé (en général) ; *threptéria* : cadeaux offerts à des parents adoptifs (pour les remercier de l'éducation reçue).
- Page 71, note 2 : *Odyssée*, XXI, 114 ss. : si j'arrive à le tendre et si d'un trait je traverse le fer, alors je n'aurai pas à m'affliger que ma vénérable mère quitte cette demeure pour suivre un autre homme et me laisser derrière elle, moi qui serai désormais capable de vaincre aux nobles concours de mon père.
- Page 74, ligne 14 : elle qui avait commis un acte grave dans l'ignorance de son esprit.
- Page 76, ligne 12 : *Odyssée*, XI, 495 ss. : obtient-il encore quelque honneur parmi la foule des Myrmidons, ou bien est-il accablé d'outrages dans l'Hellade et la Phthie, parce que la vieillesse retient ses pieds et ses mains ?
- Page 76, ligne 18 : *Odyssée*, XVI, 139 : le malheureux Laërte.
- Page 76, ligne 19 : *Odyssée*, I, 190 : à l'écart, à la campagne, il subit son malheur.
- Page 77, ligne 2 en bas : *anax* : roi, chef.
- Page 82, ligne 11 : commandement, puissance, hégémonie.
- Page 82, ligne 18 ss. : les plus terribles des enfants, dit Hésiode... ; ayant appris qu'il serait jeté à bas de son pouvoir par ses fils, disent les Orphiques... ; ils sont insurpassables par la taille et la puissance, dit Apollodore.
- Page 84, note 1 : la citation de Pausanias est d'abord traduite dans le texte.
- Page 89, note 2 : Scholie au v. 1 des *Phéniciennes* : ayant renvoyé le char. Apollodore, III, 15, 7, 3 : Œdipe, monté sur son char et traversant la Phocide rencontre, dans un chemin étroit, Laïos, lui-même voyageant sur un char.
- Page 90, note 1 : tu arriveras au chemin appelé le Chemin Fourchu (ou : le carrefour) ; ...des pierres entassées telles quelles (c'est-à-dire telles qu'on les a recueillies, sans les travailler).
- Page 90, note 2 : ils se rencontrèrent ; ... tous deux le poussèrent violemment (hors du chemin) ; au bas de la page 91 : *Phéniciennes*, 41-42 : les sabots des chevaux, lui heurtant les talons, les rougissaient de sang.
- Page 91, ligne 5 : *Œdipe Roi* 1398-1399 : ô triple chemin ! vallon caché ! bois de chênes ! passage étroit à la fourche des deux routes !
- Page 92, ligne 31 : à la recherche des chevaux (ou : de chevaux).
- Page 93, ligne 14 : *laphyssein* : dévorer.
- Page 97, ligne 22 : littéralement « oracles de Laïos ».
- Page 97, note 2 : Hérodote, V, 43 : Là un homme d'Éléon, Anticharès, lui conseilla, d'après les oracles de Laïos... ; IX, 33 : l'oracle rendu à Tisaménos ; Thucydide, II, 54 : de l'oracle rendu aux Lacédémoniens ; Sophocle, *Œdipe-roi*, 906 : les oracles divins rendus à Laïos.
- Page 107, note 1 : Hésiode, *Théogonie*, 326 : et elle (Échidna) enfanta la funeste Phix, fléau des Cadméens (avec des variantes : Sphix, Sphinge, etc.)
- Page 107, note 3 : Hésychius, s. v. Bikas : des « Bikas » : des sphinges. « Phiga » : Phix, la Sphinge. Platon, *Clatyle*, 414 d : par exemple, la Sphinge : au lieu de *Phix*, ils l'appellent *Sphinge*. — Les jeux de mots sont expliqués dans le texte par référence au v. *sphingein* : serrer, enserrer, étreindre.
- Page 108, ligne 17 : *Phéniciennes*, 1019 : rejeton de la Terre et de l'inférieure Échidna.

- Page 108, ligne 22 : *Hélène*, 167 : jeunes déesses, vierges ailées, filles de la Terre, ô Sirènes !
- Page 111, note 1 : *Vie d'Apollonios de Tyane*, IV, 25 : elles aiment les plaisirs de l'amour, mais plus encore la chair humaine, et elles séduisent les jeunes gens qu'elles veulent dévorer.
- Page 111, note 3 : Ovide, *Art d'aimer*, II, 122-123 : Ulysse n'était pas beau, mais il était beau parleur, et il a fait se tordre d'amour pour lui des déesse marines.
- Page 114, note 1 : Servius, *Ad Aen.*, VI, 775 : On l'appelle « Inuus », parce qu'il va s'unir indistinctement à tous les animaux, de là son nom d'incube.
- Page 114, note 2 : Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XV, 23 : le bruit court avec insistance, et beaucoup affirment qu'ils ont fait l'expérience, ou qu'ils ont entendu des témoins dont le témoignage ne saurait être récusé affirmé qu'ils ont constaté d'expérience que des *Sylvains* et des *Faunes*, qu'on appelle vulgairement incubes, se sont présentés à des femmes avec de mauvaises intentions, et qu'ils ont désiré et consommé leur union avec elles.
- Page 115, note 2 de la page 114 : citation du P. Merkelbach : A la bestialité se rapporte l'union avec un démon succube ou incube, apparent sous forme humaine ; parce que le démon est, par rapport à l'homme, d'une espèce différente. Ce péché ajoute à la bestialité un aspect de faute contre la vertu de religion, à savoir la malice de la superstition ; de plus, d'autres malices peuvent s'y ajouter, selon la forme de la personne conjointe, s'il s'agit d'un religieux (ou d'une religieuse), si c'est une personne du même sexe ou de l'autre, sous laquelle se montre le démon. Tout à fait rare est l'apparition d'un démon ; c'est d'ordinaire à partir d'une violente hallucination qu'on estime avoir réellement une union avec un démon.
- Page 116, ligne 25 : *nénémia* : absence de vent, temps calme, *mésembria* : le milieu du jour, l'heure de midi.
- Page 119, note 2 : ... l'union d'une Sirène et d'un paysan.
- Page 120, note 1 : la citation de Wilamowitz est traduite dans le texte.
- Page 124, note 3 : *Odysée*, XII, 50-51 : mais que sur le vaisseau rapide ils s'attachent les pieds et les mains, debout sur l'emplanture.
- Page 125, ligne 17 : Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 541-543 : la Sphinge dévoreuse de chair vivante dont le corps ciselé en relief et fixé par des clous jette un vif éclat : elle tient sous elle un des Cadméens.
- Page 125, ligne 23 : Pausanias, V, 11, 2 : sous chacune des pieds de devant (du trône de Zeux) gisent des enfants des Thébains enlevés par des sphinx (ou : des sphinges).
- Page 125, note 1 : Suidas, s. v. Sphinges de Mégare : c'est ainsi que sont appelées les prostituées. De là peut-être le nom de « sphingés » (= débauchés) donné aux effeminés ; à moins que ce ne soit d'après Maia, ainsi appelée à Mégare : « mais nous avons une espèce de machine *Mégarique* », pour dire *pervertie* (débauchée) ; car elle était calomniée par les Mégariens à cause de sa débauche. La note d'Hésychius, s. v. : « qui crée des embaras de Sphinge ».
- Page 126, ligne 18 : mais celui qui était encore le plus beau et le plus désirable, le fils chéri de l'irréprochable Créon, Hémon, le divin.
- Page 134 : les citations données en note sont d'abord traduites dans le texte.
- Page 135, ligne 8 en bas : on dit (ou : on raconte que...) ; d'autres (disent) ; quelques-uns (disent ou racontent...).

- Page 139, ligne 5 en bas : littéralement « amour non conforme à la loi », c'est-à-dire amour en marge de la loi (contraire à ce qui est « normal »).
- Page 138, lignes 3 & 4 : la discussion porte sur des mots dont la traduction est donnée au bas de la page 137.
- Page 145, ligne 19 : assonance, en grec, d'après le sens du nom d'OËdipe, « enflé aux pieds », et les adjectifs composés : « à deux pieds, à trois pieds, à quatre pieds ».
- Page 145, note 1 : Hésiode, *Travaux*, 533-535 : Alors les mortels, semblables au trépied [c'est-à-dire l'homme à trois pieds = le vieillard], dont le dos est brisé et dont la tête regarde vers le sol, vont à l'aventure, dans une attitude semblable, pour échapper à la neige éclatante.
- Page 145, note 2 : Athénée, X, 451 f (Théodecte de Phasélis) : Elles sont deux sœurs, dont la première enfante la seconde, et celle-ci, qui l'a enfantée, est enfantée par l'autre. — La devinette s'explique par le fait que le nom du *jour* et celui de la *nuît* sont, en grec, deux féminins.
- Page 162, ligne 4 : *Odyssée*, XV, 552 : épouser ma mère et obtenir les honneurs d'Ulysse.
- Page 162, note 1 : *Odyssée*, II, 335-336 : et la maison... il nous faudrait la donner à sa mère et à celui qui l'aura pour épouse. — A la ligne 8 de la note : posséder tous les biens paternels.
- Page 164, ligne 16 : Ovide, *Métam.*, X, 559 : les vaincus gémissent, puis subissent la peine convenue.
- Page 167, note 1 : Scholie à *Odyssée*, XI, 290 : car Zeus a dit au devin qu'il doit être vaincu par Iphiclès.
- Page 170, note 2 : Héychius, s. v. Dionysiades : à Sparte [sont appelées ainsi] les jeunes filles qui disputent la course dans les Jeux en l'honneur de Dionysos ; s. v. Les nouvelles : les femmes qui ont disputé la course sacrée ; s. v. Anthestériades : à Rhodes, les filles qui ont l'âge du mariage.
- Page 178-179, note 3 de la page 178 : Clidème : Pisistrate donna en mariage à son fils Hipparque cette Phyé qui s'était tenue à ses côtés sur son char, fille de Socrate [il ne s'agit évidemment pas du philosophe]. Aristote (*Const. Ath.*, XIV, 4) : ayant rencontré en chemin une grande femme, il lui fit prendre de déguisement de la déesse [c'est-à-dire d'Athéna] et l'emmena avec lui. Polyen : il monta sur son char pour y installer à côté de lui une grande femme.
- Page 179, ligne 16 : l'histoire de Phyé n'est rien d'autre qu'une variation sur un récit historique concernant la victoire de Pallène, qui est peut-être poétique à l'origine, mais qui a été présenté par la suite de façon mythique.
- Page 180, note 3 : ou bien nous ajoutons foi à l'histoire de Phyé avec tout ce qu'elle implique et comporte, telle qu'Hérodote la relate, ou bien nous concédons que Pisistrate n'a été banni qu'une seule fois.
- Page 181, note 1 : Plutarque, *Lycurgue*, 15 : (Les Spartiates) se mariaient « par rapt » (c'est-à-dire en enlevant leur femme).
- Page 184, ligne 8 en bas : non initiées au mariage (littér. : n'ayant pas accompli le mariage) [allusion par jeu de mot aux cérémonies d'initiation].
- Page 184, note 3 : Suidas, s. v. *téléia* (« qui accomplit, qui achève » : épithète de dieux et de déesses) : Héra *téléia* et Zeus *téléios* étaient honorés dans les mariages comme présidant aux mariages ; et le mariage est appelé *télos* (accomplissement).
- Page 186, ligne 7 : mariage à la fleur de l'âge.
- Page 186, note 2 : les filles qui sont à l'âge du mariage.

- Page 188, ligne 24 : le roi germanique était (congénitalement) un chef d'armée (littér. : un chef d'armée-né). En revanche, cette conception est parfaitement étrangère à la légende. Le roi doit être passif, parce que dans la plupart des cas le héros, c'est un autre.
- Page 193, note 2 : A propos de l'union intime accomplie avec une mère encore vivante dans les rêves.
- Page 194, note 1 : de même donc que celui qui s'unit à une épouse selon les lois d'Aphrodite dispose de toute la personne de sa partenaire docile et consentante, de même celui qui a vu sa mère (en rêve...) se placera à la tête de toutes les affaires de l'État.
- Page 195, ligne 17 : et il en éprouva du plaisir.
- Page 195, ligne 26 : elle [= la mère] s'unit à lui [= son fils] en cachette.
- Page 195, note 2 : la citation est traduite dans le texte.
- Page 195, note 3 : « en cachette », et : « la chose étant devenue publique ».
- Page 196, note 2 : la leçon des manuscrits « C'est ma dent qui l'a en partage » est excellente et ne doit pas être corrigée en « qui la contient » (ou : « retient »).
- Page 199, ligne 3 : Supporte, ô lion, les maux insupportables que tu supportes d'un cœur endurant ; il n'est point d'homme injuste qui ne doive expier son injustice.
- Page 203, ligne 3 en bas : « qu'il s'unisse à sa mère » rappelle le « s'unir à sa mère » de Plutarque.
- Page 204, ligne 14 : mon « co-époux », mon père m'ordonne de mourir misérablement.
- Page 204, note 1 : Suétone, *Néron*, 46... cite une mauvaise version de ce vers : « épouse, mère, père, tous m'ordonnent de mourir ».
- Page 205, ligne 32 : embrasser la terre (baiser la terre).
- Page 206, note 2 : Scholie à *Iliade*, I, 407 : nous prenons la personne que nous supplions à la tête, parce que c'est la partie qui commande ; nous la prenons à la main droite, parce que c'est la partie qui agit ; nous la prenons aux genoux (de fait, c'est par les genoux que le corps se fléchit), pour obtenir par nos paroles que l'âme se fléchisse.
- Page 206, note 2 : Pline, *Hist. nat.*, XI, 103 : l'usage des nations a attaché un sentiment de religion aux genoux. Les suppliants les touchent, ils tendent vers eux les mains, ils les adorent comme des autels, peut-être parce que la vitalité réside en eux... D'autres parties du corps aussi sont le siège d'idées religieuses, ainsi la main droite : on baise le dos de cette main, on l'étend pour engager sa foi. Les anciens Grecs avaient coutume de toucher le menton dans les supplications.
- Page 209, note 1 : Scholie à Lycophron, *Alexandra*, 766 : D'autres disent que Poséidon, s'étant endormi dans la région des rochers de Colone près d'Athènes, répandit de sa semence, d'où sortit le cheval Skyphios, qui porte aussi le nom de Skironités, ...*Etym. Magn.*, p. 473, 42 : Poséidon est appelé *Hippios* (Poséidon au cheval, ou protecteur des chevaux), parce que, semble-t-il, il a fait naître le premier cheval, appelé Skyphios, en frappant, en Thessalie, un rocher de son trident.
- Page 210, ligne 15 ss. : l'adjectif *thorikios* : qui concerne le « sperme » ; le dème de Thorikos (nom propre) ; le verbe *thrôsko*, se précipiter ; le substantif *thoros*, le sperme.
- Page 210, note 3 : Apollodore, II, 7, 6, 7 : si elle voulait avoir un philtre pour garder Héraclès, elle devait mélanger le sperme que celui-ci avait laissé tomber à terre avec le sang qui coulait de la blessure faite par la flèche.

- Page 211, ligne 11 : Ovide, *Métam.*, VII, 386-387 : A droite est le mont Cyllène, où Ménéphron devait s'unir à sa mère, à la façon des bêtes sauvages ; Hygin, *Fab.* 253 : Ménéphron, avec sa fille Cyllène, en Arcadie, et avec Plias sa mère, — ce que Robert propose de corriger en : avec Cyllène fille d'Atlas et qui a pour mère Plias (ou Pléias, ou Pléioné).
- Page 212, note 2 : Scholie à Aristide : à l'arrivée des Thébains, Œdipe apparaît nettement aux Athéniens donner l'ordre de la mise en place pour le combat : celui-ci s'engagea et les Athéniens furent vainqueurs. Plus bas : Œdipe, celui qui repose à Colone. Au bas de la page 213 (suite de la note) : Les Béotiens s'avancent vers Colone, le bourg du cheval, là où la pierre à trois têtes et le seuil d'airain renferment...
- Page 213, ligne 6 : Je porte sur mon dos la mauve et l'asphodèle aux mille racines ; je retiens en mon sein Œdipe fils de Laïos.
- Page 213, note 1 : « Je retiens en mon sein » n'est nullement un lieu commun...
- Page 214, dernière ligne : Sophocle, *Œdipe-roi*, 1331 : personne de sa main ne m'a frappé, personne, si ce n'est moi, malheureux, de ma propre main !
- Page 215, note 1 : Dans *Œdipe*, ce sont les serviteurs de Laïos qui aveuglent Œdipe : « Et nous, appuyant à terre le fils de Polybe, nous lui arrachons les prunelles, nous lui crevons les yeux ». Voir *supra*, p. XVII.
- Page 217, ligne 18 : littéralement : infirme quant à la vue.
- Page 218, note 1 : comme il le comprit ; ou comme il s'en rendit compte.
- Page 220, en épigraphe : Le mythe montre que ... ou : cette *fable* montre que... (La formule est souvent utilisée par Ésope et les auteurs de fables pour introduire la *morale* d'une fable).
- Page 226, note 1 : La légende est une œuvre poétique libre, pour autant qu'elle n'ait pas été inventée pour un but qui lui soit extérieur, mais qu'elle raconte seulement pour le plaisir de raconter.
- Page 235, note 1 : l'expression « les hommes mortels ».
- Page 240, ligne 26 : *Iliade*, XV, 578 : l'obscurité l'enveloppe, ses armes s'entrechoquent au-dessus de lui.
- Page 240, ligne 27 : *Iliade*, VI, 28 : de ses épaules, il lui enlève ses armes.
- Page 240, ligne 3 en bas : *Iliade*, VI, 69 : afin de revenir aux vaisseaux en en rapportant le plus possible.
- Page 241, ligne 11 : *Iliade*, VI, 417 : il ne le dépouilla pas de ses armes, car il le vénéra en son cœur.
- Page 241, ligne 5 en bas : *Iliade*, XVI, 498-500 : car je serai pour toi dans l'avenir un sujet d'opprobre et de honte, à tout jamais, si les Achéens parviennent à me dépouiller de mes armes, moi qui suis tombé dans le combat près des vaisseaux.
- Page 242, ligne 26 : *Iliade*, XVI, 64 : Toi donc, revêts sur tes épaules mes armes illustres.



TABLE DES MATIÈRES

« ŒDIPE ROI » SELON FREUD, par Conrad Stein.....

v

ŒDIPE OU LA LÉGENDE DU CONQUÉRANT

INTRODUCTION..... XXXI

L'Histoire d'Œdipe est le plus complet de tous les mythes politiques, XXXI. — Les héros nés des rites, XXXV. — La transcription des rites en légendes, XXXVIII.

Le résumé de *Pisandre* ; il ne peut raconter deux pièces d'Euripide puisqu'il ne coïncide pas avec les arguments qui les racontent certainement. Il expose probablement la source épique utilisée par Euripide, XXXIX-XLVII.

CHAPITRE I : *L'enfant exposé*..... 1

Les légendes d'exposition, 1. — Théories d'Usener, Glotz, Frazer, 3. — Elles ne se ramènent pas à une origine unique. *L'enfant persécuté* : Sémiramis, 4 ; Cyrus, Persée, Télèphe, 5 ; Anios, Tennès, 7 ; Deucalion, 9 ; Phronimé, 11. — L'exposition comporte une ordalie qui se termine par une condamnation, celle de l'accusé ou celle de l'accusateur, 12. — L'oracle, thème tardif, 13. — *L'enfant néfaste* : Alexandros, Cypsélos, 16. — Légendes nées de l'apothésis, 18. — L'exposition d'Œdipe, 22. — Les pieds percés, 24. — Labdakos et Laïos, noms parlants, 27. — Maléfiques et émissaires apparentés, 29 : la consécration les rend bénéfiques s'ils sont sauvés, 34. — La bâtardise, élément tardif dans les légendes d'exposition, 36. — Les jumeaux, 37. — L'enfant exposé reconnu par un animal, 39. — Rites sous-jacents : ordalie de légitimité par l'animal du clan, par l'eau, 41. — Education en montagne, épreuve d'habilitation, 43. — Le coffre des ordalies, 45 ; des ostentations divines, 46. — Légende de Thoas, 47 ; d'Eurypyle, 49. — Le coffre signifie renaissance et dépaysement, 50, sens influencé par les retraites d'initiations, 51, et par le plongeon rituel, 52. — Le coffre et le cercueil, 54 ; le coffre et la ciste, 55 ; le coffre et le bateau du déluge, 57. — Deucalion à Leucade, 62. — L'exposition rend digne du pouvoir, 65.

CHAPITRE II : *Le meurtre du père*..... 66

Le parricide est un thème étranger aux légendes d'exposition, 66. — Le combat entre le Père et le Fils ; explications de Pot-

ter, 67, de Freud, 68. — En Grèce, le combat est une contestation pour le pouvoir et la filiation y est un détail tardif, 69. — Œdipe dépouille Laïos ; valeur légendaire des armes, 71 ; valeur romanesque, 72. — Erinyes de la mère et du père, 73. — Le Jeune Homme meurtrier du Vieux Roi est un vainqueur maudit, 74. — Traces en Grèce de la succession par meurtre : 1. Incapacité des vieillards : Laërte, Pélee, Cadmos, Phérès, 75. — 2. Rois tués par leur successeur : Œnomaos, Phorbas, Electryon, Eurytos, 78. — Le conflit des générations dans les légendes de Jason, Ulysse, Thésée, 80 ; Ouranos et Cronos, 81 ; Cronos et Zeus ; Zeus et Héraclès, 83. — Le meurtre est plus tard jugé sévèrement, 85 ; ou atténué, 87. — La mort de Laïos, 87. — La lutte rituelle, combat ou course ? le char de Laïos, 89. — La version minyenne, 92. — Laïos dans la légende thébaine, 94 ; Lycos, 95. — Laïos dans le culte : oracles de Laïos à Étéon, 97 ; culte spartiate des Erinyes de Laïos, 98. — Le conflit des générations dans la mythologie grecque, 101.

CHAPITRE III : *La victoire sur la Sphinx* 104

La victoire sur le monstre donne le pouvoir, 104. — La littérature a ennoblé la Sphinx, 106. — *Phix, Sphinx, Sphinx*, 107. — Cauchemar opprimant et âme en peine, 108. — Démons questionneurs et érotiques, 109. — Sirènes et Sphinx, 110 ; incubes et dames de Midi, 115. — La Sphinx érotique révélée par l'archéologie, 119 ; par les textes, 124. — La Sphinx ravisseuse des poètes, 125. — L'énigme, 126. — En quoi consiste la victoire d'Œdipe, meurtre ou hiérogamie ? 128. — Le secret de la Sphinx, 131. — La Sphinx musicienne et prophétesse, 133. — La colonne, 136. — Le monstre triparti, 137. — Qui a envoyé la Sphinx ? 139.

CHAPITRE IV : *L'énigme* 141

Devinettes en Grèce, 141 ; entraînant la mort, 142. — Enigmes démoniaques, portant sur des secrets, 142. — Enigmes nuptiales, s'adressant souvent à l'intelligence, 145. — Enigmes démoniaques et mots de passe funéraires, 148. — Enigmes nuptiales et initiations, 150.

CHAPITRE V : *Le mariage avec la princesse* 153

Le mariage confère le pouvoir, 153. — Explication de Frazer : souvenir d'un régime d'hérédité féminine, 154. — Transmission du pouvoir par la fille du roi, 156 ; par sa femme, 161. — Épreuves nuptiales, 163 : 1. *Le prétendant lutte contre la jeune fille*. — 2. *Il l'emporte dans une joute pacifique*, 164. — 3. *Il lutte à mort contre le père*, 165. — Mélampous, 166. — Réalités sous-jacentes : razzia des troupeaux, 167 ; autres probations royales, 168 ; probations nuptiales masculines et féminines : course, broderie, 169. — Valeur immédiate de la course et de la circumambulation dans les rites nuptiaux simples, 171. — Enlèvement de la fiancée : rite nuptial et conquête du pouvoir, 172. — Légende d'Atalante, 173. — Valeur liturgique du voyage en char, 175. — Les Dédalies, 176. — L'imposture de Pisistrate,

177. — 4. *Le prétendant doit vaincre un monstre* : l'émissaire sauvé, 182. — Le thème du mariage avec la princesse vient essentiellement de la solidarité des initiations, 184 ; et des hiérogamies printanières, 185. — Le mariage d'Œdipe et Héra, 186. — Le Jeune Roi dans les contes allemands, 187.

CHAPITRE VI : *L'union avec la mère* 190

L'inceste dans les coutumes et dans les légendes, 190. — L'inceste mère-fils, interdit dans toutes les civilisations, 192. — L'union avec la mère, dans la *Clef des Songes* d'Artémidore, promet à un homme qu'il recouvrera son patrimoine, 193 : Périandre, 195 ; Hippias, 196 ; Brutus, 197. — Oracles ambigus chez Hérodote, 198. — Le rêve de l'inceste chez Platon, 201. — Inceste rêvé par César, 202 ; réalisé par Néron, 203. — La hiérogamie du tyran correspond-elle à un rite ? — Le baiser à la Terre, 205 ; l'homme livré à la Terre, 206. — Les êtres nés de la Terre et de la semence d'un dieu, 208. — Colone et l'Aréopage dans la légende d'Œdipe, 209. — L'inceste adelphique, 214.

CHAPITRE VII : *Les épilogues* 214

La mort de Jocaste, 214. — Œdipe aveugle, mutilation volontaire ou involontaire, 215 ; cécité, 216. — Les fils maudits, 218. — Prolifération des thèmes, 218.

CHAPITRE VIII : *Les mythes et la mémoire* 220

Le thème mythique, réalité complexe résultant de plusieurs déterminations, 220, et composé pour persuader, 221. — Le conte est écrit pour la morale, 222. — L'évolution de la morale transforme les récits. — On ne peut définir les mythes sans tenir compte de leur caractère pédagogique, 223. — Les légendes conservent le souvenir des institutions périmées dans la mesure où elles les ont défendues ou attaquées, 224. — Leur origine n'est jamais gratuite, 227. — Les thèmes amputés de leur morale deviennent les actes d'une personne. — Rôle mythopoétique des tendances subconscientes, 228.

APPENDICE I : *Légendes et cultes d'enfants jumeaux* 229

Cavaliers jumeaux au service d'une déesse, 230. — Superstitions relatives aux jumeaux. — Culte des jumeaux, 231.

APPENDICE II : *Les contes d'animaux en Grèce* 233

La gratitude de l'animal est un thème secondaire, 232. — L'animal reconnaît une personne, 233, et la désigne pour une haute destinée, 235. — Trace de croyances zoolâtriques, 236.

APPENDICE III : *La valeur religieuse du butin dans les poèmes homériques* 239

Le butin tabou chez les Celtes et les Romains, non chez Homère, 239. — Valeur matérielle des armes enlevées, 240. — Signification chevaleresque du pillage, 241. — Armes offertes à un dieu, 241. — Valeur magique des armes, 242. — Traces en Grèce du tabou du butin, 243.

ADDENDA	2
INDEX ANALYTIQUE.....	2
PRINCIPAUX PASSAGES COMMENTÉS	2
TRADUCTION DES TEXTES CITÉS	2





ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
L'IMPRIMERIE CH. CORLET
14110 CONDÉ-SUR-NOIREAU

N° d'Éditeur : 2239
N° d'Imprimeur : 6930
Dépôt légal : 2^e trimestre 1981

6

AGENT TRAVELER VAN
LONDON, ENGLAND
THE (UN)DISCOVERED

W. H. L. L. L.
L. L. L. L. L.
L. L. L. L. L.

TABLE DES ILLUSTRATIONS (hors texte):

- I. Vase de Géla.
- II. Lécythe athénien.
- III. Scarabée de Corfou.
- IV. Scarabée de Munich.
- V. Lécythe d'Athènes.
- VI, VII, VIII et IX. Terres cuites de Milo.
- X. Amphore attique.
- XI. Gemme gravée.
- XII. Léda d'Argos.
- XIII et XIV. Sphinx d'Ephèse.
- XV. Lécythe de la Bibliothèque Nationale.
- XVI. Sirène s'approchant d'un paysan.

Note de l'éditeur : Il ne nous a pas été possible de nous procurer des clichés récents des illustrations choisies par Marie Delcourt en 1944. Malgré leur mauvaise qualité, nous avons dû reproduire telles quelles celles qui figuraient dans la première édition de son ouvrage.

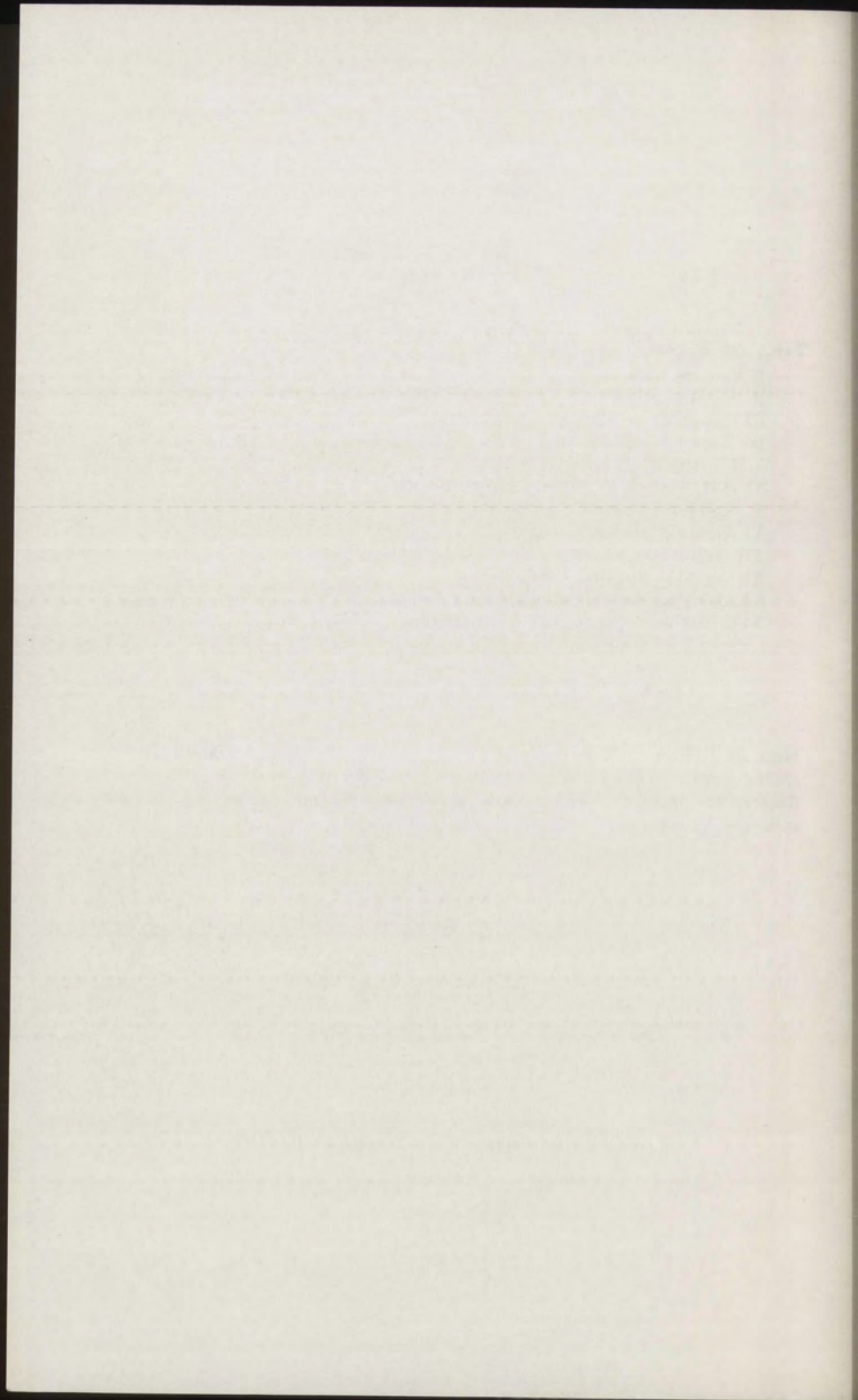




Fig. I. Vase de Géla (p. 119)



Fig. II. Lécythe athénien (p. 120)



Fig. III. Scarabée de Corfou (p. 120)



Fig. IV. Scarabée de Munich



Fig. V. Lécythe d'Athènes



Fig. VI. Terre cuite de Milo (p. 121)



Fig. VII. Terre cuite de Milo (p. 121)



Fig. VIII. Terre cuite de Milo (p. 121)



Fig. X. Amphore attique (p. 122)



Fig. IX. Terre cuite de Milo (p. 121)



Fig. XI. Gemme gravée (p. 122)



Fig. XII. Léda d'Argos (p. 122)



Fig. XIII. Sphinx d'Ephèse (p. 125)



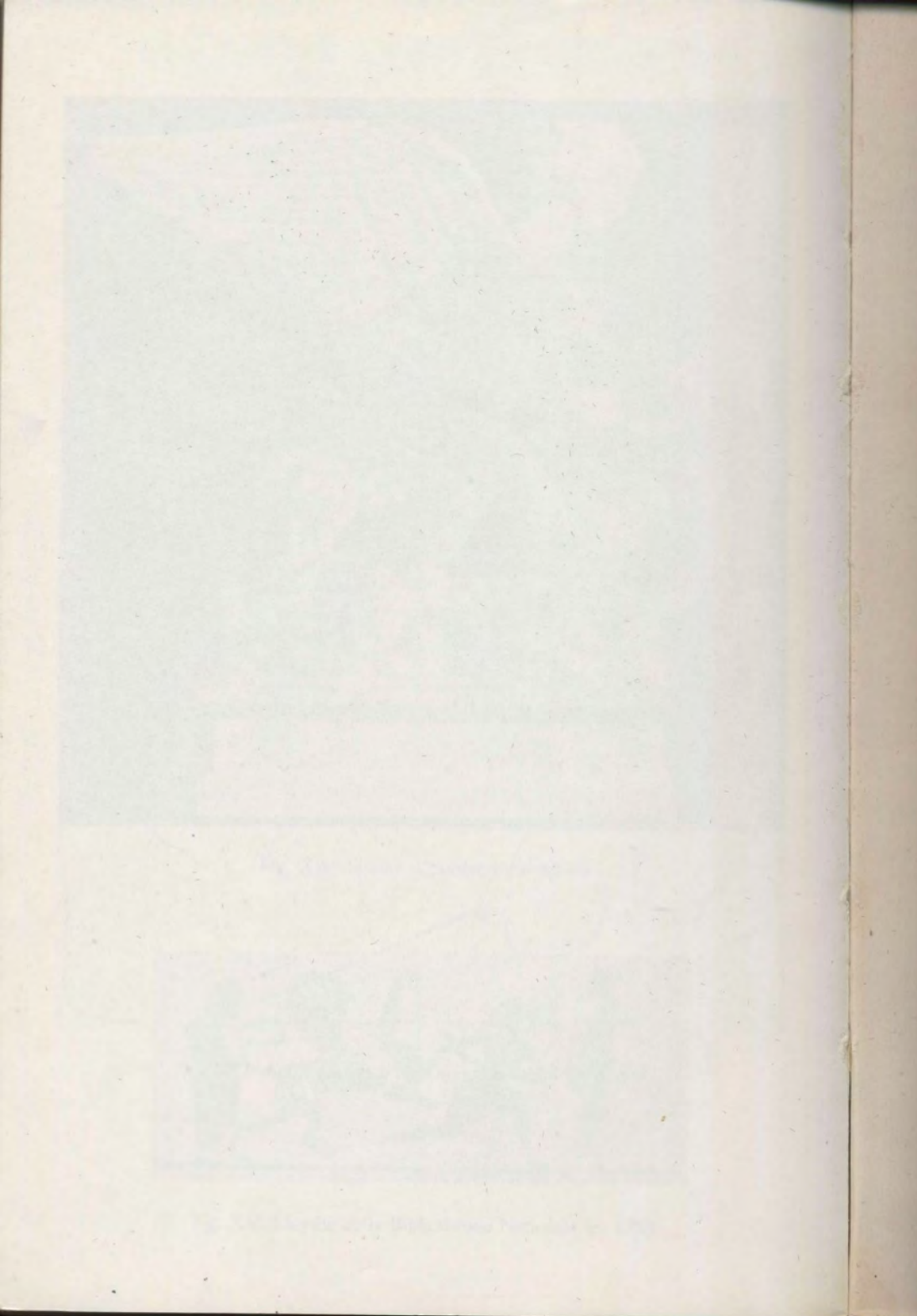
Fig. XIV. Sphinx d'Ephèse reconstituée



Fig. XV. Lécythe de la Bibliothèque Nationale (p. 126)



Fig. XVI. Sirène s'approchant d'un paysan (p. 119)



ULg - C.I.C.B.



708200065

LIBER

288531B

Précédée d'un essai de Conrad Stein qui révèle et commente les libertés que Sigmund Freud prit avec *l'Œdipe Roi* de Sophocle, la réédition de l'ouvrage de Marie Delcourt permet de retrouver une étude de mythopoétique désormais classique.

Plutôt critique à l'encontre des positions psychanalytiques, Marie Delcourt scrute chaque épisode de la légende œdipienne pour en retracer les origines rituelles et l'évolution au long des siècles. Exposition du nouveau-né, joute avec la monstrueuse Sphinx, meurtre du père, union sexuelle avec la mère, autant de thèmes liés à la conquête du pouvoir royal qui, par leur juxtaposition, confèrent au mythe d'Œdipe son originalité et sa puissance.

Quant à son étrange et permanente fécondité, la fortune de cette nouvelle version que, selon Cl. Lévi-Strauss, l'œuvre de Sigmund Freud aurait créée, l'atteste avec vigueur en notre vingtième siècle occidental.

Couverture : *Le Sphinx de Naxos - Musée de Delphes - Photo Ekdotike.*